<36606387480016 A

<36606387480016

Bayer. Staatsbibliothek S

Jur Opp 50 m - 1

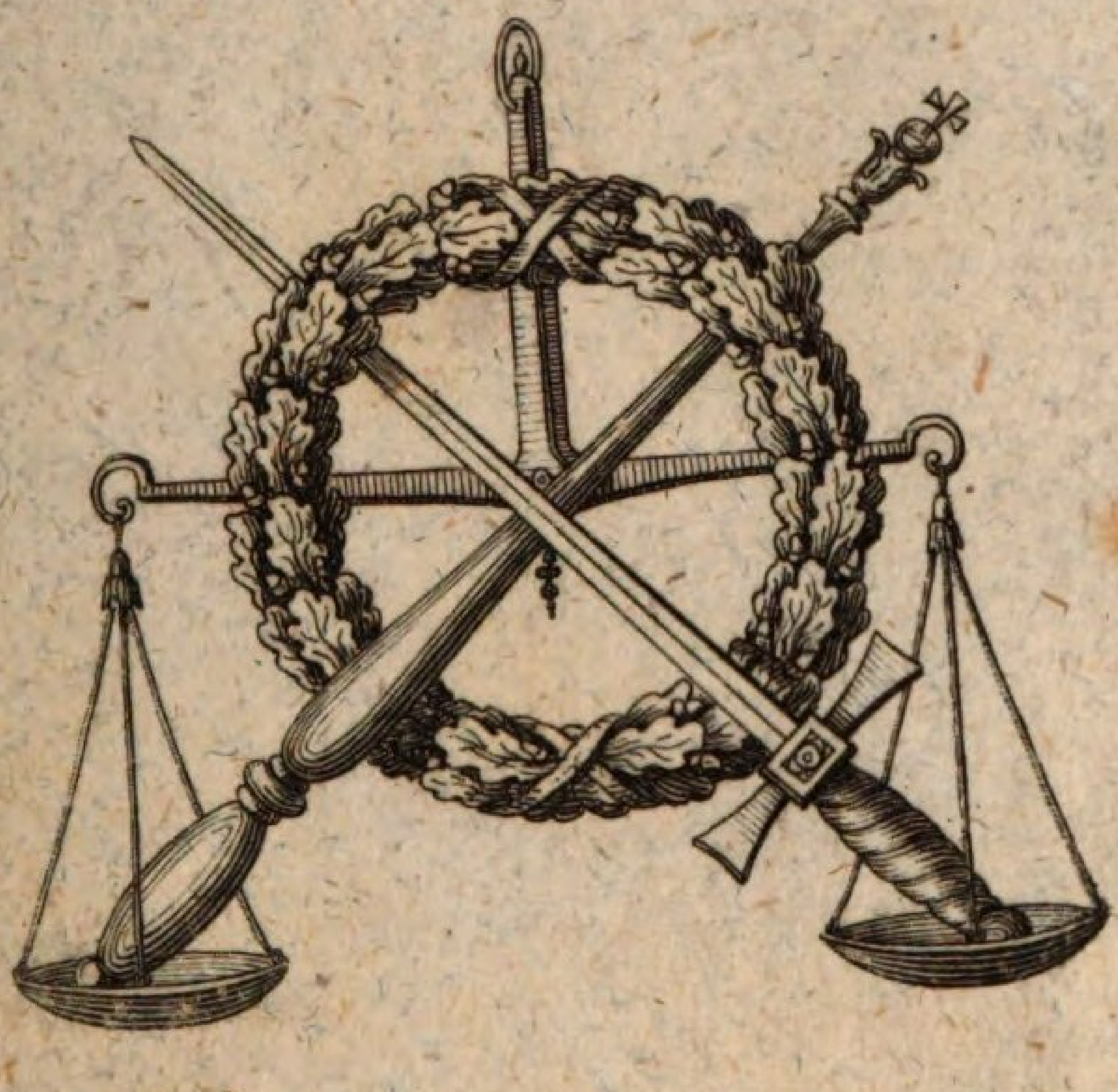
Kleine Schriften
über
Recht und Staat.

Von

D. Theodor Schmalz,

Königl. Preußischem Geheimen Justiz-Rath, Director der Friedrichs-Universität, Vorsteher der Juristen-Facultät und Professor des Staats- und Völker-Rechts zu Halle.

Erster Theil.



Halle,
im Verlage der Neuen Societäts-Buch- und Kunsthandlung.
1805.

Empirici formicae more congerunt tantum (nec congestis utuntur); *rationales* aranearum more telas ex se conficiunt, (quibus muscas minores capiunt); *apis* vero media ratio est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit.

Baco. Novum Organon. Lib. I. aph. 95.

Bayerische Staatsbibliothek München

Meinem

Freunde Göschen

in Magdeburg.

Vorrede.

Diese Blätter haben die Bestimmung das System des Rechts zu erläutern, oder, wenn das sich nöthig fände, zu berichtigen, welches ich über Recht und Staat bisher aufgestellt habe.

Wenigstens alle Jahre wird ein ähnlicher Band wie der gegenwärtige folgen; und jeder, wie dieser, zum Theil Schriften enthalten, welche als akademische Amtsschriften Lateinisch geschrieben waren und jetzt umgearbeitet sind. Dies ist der Fall mit Nr. 3. über executive Gewalt, Nro. 7. über Geld, Nro. 8. über den Wechsel, Nro. 9. über die Kriminaljustiz. Ich habe sie aber umarbeiten zu müssen geglaubt, weil

ein großer Theil derer, von denen ich gelesen zu werden wünsche, nicht Lateinisch lieset. Sonst bin ich so entfernt zu glauben, daß über Gegenstände dieser Art Lateinisch nicht geschrieben werden könne, daß ich sogar überzeugt bin, das sey das Kennzeichen der Richtigkeit unserer Gedanken, wenn wir sie in anderen Sprachen deutlich ausdrücken können. Denn in fremden Sprachen ist es nicht erlaubt, sich selbst nicht verstehen, weshalb auch neuerlich die Teutsche für einzige Sprache der Philosophie, und somit wir zum neueren auserwählten Volke Gottes erklärt wurden.

Die einzelnen Aufsätze selbst werden deutlich ihren Zweck angeben. Aber um ihren Zusammenhang zu verstehen, würde ich die Leser bitten, die neue Ausgabe meiner juristischen Encyclopädie zu vergleichen; in deren Aphorismen, ich meine Ansicht des Rechts und des Staats aufgestellt habe.

Ein Theil dieser Schriften ist polemisch; doch hoffe ich nicht gegen Personen, sondern gegen Sachen.

Ich halte aber auch dafür, daß meine Polemik sichtbar nur defensiv sey. Bei meinen bisherigen Schriften, wo ich Lehrbücher meist aufstellte, deutete ich oft meine eigene Ansicht kurz an, und dann wurden sie so ganz von Unkundigen und Unaufmerksamen übersehen, daß, zum Beispiel der Göttingische Recensent meines Handbuchs des Teutschen Rechts versicherte, es sey darin nichts neues, obgleich die Idee des Ganzen, und fast in jeden einzelnen Lehren einzelne Idee ganz neu waren. Und weil von der andern Seite die Sätze dennoch klar und einfach ausgedrückt waren, so schien es Andern, als ob die Sachen alle längst bekannt gewesen, als ob sie selbst das alles längst gekannt hätten. Auch haben wohl einige sich der Ideen bemächtigt und sie ausgeführt; sind aber, weil sie den Zusammenhang nicht faßten, mit den Ausführungen in Widersprüche gerathen.

Ueber die einzelnen Aufsätze habe ich noch zu erinnern:

1) Ueber den, die Freiheit des Willens betreffend; daß ich glaube, man werde sehen, wie äußerst mißverstanden diese meine, nicht Kants, Idee vom Moralprincip sey; und daß es etwas ganz anderes sey, als das, was man Consequenz nennt. Reine, von reiner Vernunft erkennbare Uebereinstimmung aller Maximen überhaupt die ganze Dauer der Existenz hindurch ist wohl etwas anderes als Consequenz, oder man müßte absolute Consequenz, noch so nennen wollen.

2) Die Rede über bürgerliche Freiheit ist nicht allein aus meiner tiefen Verehrung des edlen Monarchen geflossen, dessen gerader und reiner Sinn so deutlich im ganzen stillen und festen Gange seiner Regierung sich ausspricht; sondern ich bin gewiß, daß die da aufgestellte Idee der Freiheit, und die Trefflichkeit der absoluten Monarchie von selbst einleuchten werde.

3) Die Aufstellung der Eintheilung der Staatsgewalt in aufsehende, gesetzgebende, und vollziehende,

welche ich zuerst aufgestellt habe, ist im dritten Aufsatze erläutert.

4) Das Verhältniß des Staats und der Kirche zu einander soll im vierten Aufsatze dargestellt werden.

5) Der fünfte Aufsatz über die Ehe führt vornehmlich Meinungen aus, in denen mir Mehrere jetzt schon gefolgt sind.

6) Der Tiberius Gracchus ist schon lange, und vor Hrn. Heeren und Hegewisch gedruckt gewesen, nämlich 1794. Er erscheint hier unverändert, damit sich zeige was ihnen, was mir gehöre.

7) und 8) bedürfen keiner Bemerkung. Aber ich wünschte die darin enthaltenen Sätze oft erwogen und durchdacht zu sehen, damit sie in die Theorien, damit sie in's Leben übergehen.

9) Bei der Deduction des Strafrechts habe ich

geglaubt ganz meinem Gange folgen zu müssen; und habe deshalb mich enthalten, beim Niederschreiben, und jetzt beim Uebersetzen an andere Meinung zu denken.

10) Der letzte Aufsatz wird im folgenden Bande noch Zusätze erhalten.

Halle am 16. Febr. 1805.

Theodor Schmalz.

Inhalt.

1. Die Freiheit des Willens. 1

2. Die bürgerliche Freiheit. 20

3. Ueber die exekutive Gewalt. 39

4. Numa und Petrus. 58

5. Ueber die Ehe. 118

6. Tiberius Gracchus. 140

7. Geschichte des Geldes. 161

8. Ueber den Grund des Wechselrechts. 183

9. Grund der Kriminalgewalt. 200

10. Arthur Young und Adam Smith gegen die Physiokraten. 225

I.

Ueber
die Freiheit des Willens.

Die Natur hängt an einer endlosen Kette von Ursachen und Wirkungen. Alles, was geschieht, ist durch etwas bewirkt, das vorher geschah, und so entspringen ewig in ununterbrochener Folge alle Bewegungen aus der ersten, mit welcher der Schöpfer die Welt aus seiner Hand warf. Das scheinbare Leben in der Natur ist nur ein todtes Aneinanderstoßen, und der schönste Schmuck des allbelebenden Frühlings nur ein buntes Todtenkleid.

Auch die lebenden Geschöpfe der Erde sind an jene Kette gefesselt. Die Willkührlichkeit ihrer Bewegungen ist nur scheinbar. Wir beachten nur nicht die Gewaltsamkeit, die sie unwiderstehlich lenkt. Das Thier bewegt sich nicht, weil es will, sondern weil es von aussen gereizt wird. Was ist dieser Reiz anders als ein mechanischer Stoß auf eine Maschine, die nur leichter

bewegbar ist. Freilich eine sehr feine Maschine; aber, der Lichtstrahl ist auch, obwohl unendlich feiner, doch nicht weniger ein Körper, als der Kiesel. Oder verliert jener Stoß dadurch das geringste von seiner Unwiderstehlichkeit, daß die Maschine, die er trifft, sich seiner bewußt ist? Also auch die lebenden Geschöpfe der Erde und ihre Bewegungen hängen nur von Dingen außer ihnen und deren Bewegungen ab; auch sie bestimmen sich nicht selbst, und sind, wie das Leblose, nicht thätig, sondern leidend, nicht lebendig, sondern todt. Nur ein stärkrer Reiz kann den schwächern, nur Furcht die Begierde überwinden.

Wenn es mit dem Menschen auch so wäre! O wahrlich, so wäre seine gerühmte Herrschaft über die Erde nichts als eine Pfründe in den Ländern der Ungläubigen; so wäre auch die Würde der Tugend selbst vernichtet, und welcher denkende Geist könnte dann mit seinem Daseyn sich aussöhnen?

Gleichwohl hat es vielen der Triumph des menschlichen Scharfsinnes geschienen, zu finden, daß es sich so verhalte:

„Wenn gleich allerdings die Handlungen des „Menschen von seinem Willen abhängig seyen, „so sey doch der Wille selbst wieder von unsrer

„Einsicht abhängig. Denn jeder könne nur das „thun, was er in diesem Augenblicke für gut, und „müsse durchaus unterlassen, was er in diesem „Augenblicke für schlimm erkenne, wie er auch im„mer in andern Augenblicken die Sachen ansehe. „Nun werde aber diese Einsicht wieder von der „Art bestimmt, wie die äußern Gegenstände uns „erscheinen, und diese sey doch von uns gänzlich „unabhängig. Ob also der Mensch von äußern „Dingen unabhängiger sey, als die übrige Natur? „Ob es ein wesentlicher Unterschied sey, daß bei „ihm zwischen die Räder, welche die Maschine in „Bewegung setzen, die Einsicht als ein Rad mehr, „eingeschoben sey, da doch dieses Rad sich so be„wegen müsse, wie ein andres, nämlich die Er„scheinung der äußern Dinge, darin eingreife? „Also auch der Mensch handle nur weil er müsse, „und unterlasse nur, weil er nicht könne, oder „vielmehr er handle nie, sondern leide nur immer, „was jenes todte Spiel des Geschicks, in ihm, „wie in der übrigen Natur, und durch ihn, als „eine nur künstlichere Maschine wirke.

Scharfsinn und Beredsamkeit mögen diese Lehre noch viel einleuchtender machen; es mag uns sogar unmöglich seyn, Gegengründe mit Bestand dawider auf-

zustellen; und es wird uns dennoch unmöglich seyn, jene Abhängigkeit des Menschen zu glauben, oder wenn wir uns dessen überredeten, diesen Glauben im Leben praktisch zu machen. Denn gegen alle Gewalt der Gründe erhebt sich in uns ein unbezwingbares Gefühl, in welchem wir uns unsrer als unabhängig von der ganzen Natur bewußt sind.

Dies ist das Gefühl, in dem wir die Handlungen andrer und unsre eigne, ja andre und uns selbst, als Urheber dieser Handlungen, entweder als gut hochachten, oder als böse verabscheuen. Dies Gefühl, welches wir das *sittliche Gefühl* nennen, ist durchaus unvereinbar mit dem Glauben, daß gut seyn oder böse, gar nicht vom Menschen abhänge; daß Tugend und Laster nichts sey, als ein Spiel äußerer Eindrücke, und unsre Gesinnung nichts, als die Richtung, die der wehende Wind den Wimpeln giebt. Denn wie könnten wir bei der Ueberzeugung von bloß leidender Abhängigkeit, den Tugendhaften des Glücks, oder den Lasterhaften der Strafe würdig achten? Wenn der Mensch seiner Gesinnung Herr so wenig ist, als der Länge seines Körpers, wie haben wir denn ein Gefühl seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit wegen dieser Gesinnung? Es bliebe wohl freilich noch immer ein Unterschied zwischen Tugend und Laster, aber nicht der, der unser

sittliches Gefühl wirklich macht. Man möchte freilich noch immer die Tugend als Gesundheit der Seele, und also als ein Gut, das Laster als eine Krankheit, und also als ein Uebel ansehen. Aber woher nun der Unterschied zwischen dem trauernden Mitleiden, welches uns Wahnsinn oder andre Gemüthskrankheiten einflößen, und dem empörenden Abscheu, den Ungerechtigkeit, Verrätherei oder unnatürliche Lüste in uns erregen. Wenn die Begierde zum Meuchelmorde uns überfällt, wie ein Fieber, und eine gute That, wie eine glückliche Krisis in der Krankheit; wie kann man dann einen Menschen hochschätzen, weil er gesund ist, oder verachten, weil er ein Fieber hat? Was aber am seltsamsten ist, Männer, welche jene maschinenmäßige Abhängigkeit lehrten, trugen gleichwohl uns, den Maschinen, noch eine Sittenlehre vor. Wahrlich um nichts wunderlicher handelte der Heilige, welcher den Fischen im Meere das Evangelium predigte. Sie sagen: ihre Sittenlehre sey eine Diätetik der Seele. Eine weise Diätetik, die uns vor allem anräth, ja nicht krank zu werden!

Aber ein Widerstreit zwischen dem sittlichen Gefühl und der Ueberzeugung von jener mechanischen Abhängigkeit, bewiese noch immer nichts gegen die Wirklichkeit des letztern. Es möchte ein nicht ungewöhnlicher Widerstreit zwischen Empfindung und Ueberzeugung

scheinen. Aber wenn jenes Gefühl nicht ein bloßes Gefühl wäre, wenn es sich in eine Reihe vernünftiger Begriffe auflösen ließe; wenn es auf Ueberzeugung des Verstandes beruhte; dann wäre doch ein Widerspruch zwischen Ueberzeugung und Ueberzeugung, der abentheuerliche Widerspruch, daß unsre Vernunft uns geböte, gut zu handeln, und doch zugleich uns überzeugte, daß gut oder böse zu handeln von uns gar nicht abhienge.

Es ist der Mühe werth, zuerst den Versuch zu machen, ob jenes Gefühl wirklich in eine Reihe von Vernunftbegriffen aufgelöset werden könne. Gelingt uns der Versuch, so sind wir freilich in jenes Labyrinth des Widerspruchs verwickelt; aber läßt uns dann den Faden suchen, an welchem wir uns wieder herauswinden mögen.

Beruht unser sittliches Urtheilen nicht auf bloßem Gefühl, so muß es einen Grundsatz geben, aus welchem sich jedes Urtheil über Tugend und Laster herleiten läßt. Bei der Aufsuchung eines solchen Grundsatzes aber, kömmt es nicht etwa darauf an, irgend einen Satz aufzufinden; aus welchem, vielleicht vom Ohngefähr, die Pflichten des Menschen sich herleiten ließen; sondern es kömmt darauf an, das Gemüth bei seinem innersten

Wirken zu belauschen, und zu finden, nach welchem Prüfstein, nicht die Philosophen, sondern die Menschen, und die Menschen aller Zeiten und Himmelsgegenden, aller Religionen und Verfassungen, das Gute und Böse wirklich unterscheiden.

Einen solchen Prüfstein kann nun unmöglich die Erfahrung den Menschen geben. Denn erstlich haben alle Menschen über Tugend und Laster immer so gleich geurtheilt, daß es schwer zu glauben ist, die Erfahrung, als welche bei verschiedenen Menschen so sehr verschieden zu seyn pflegt, könne so gleiche Urtheile verursachen.

Zwar erzählt man von Völkern, bei denen Kinder ihre betagten Aeltern tödteten, welches man als eine gute That prieß, und von andern bei denen man an den Festen der Götter, aus Frömmigkeit, die Keuschheit der Mädchen öffentlich Preiß gab. Aber es ist leicht einzusehen, daß solche Fälle keine Verschiedenheit der Urtheile über Tugend und Laster an sich als möglich beweisen, sondern daß man nur darüber uneinig seyn könne, ob in einer einzelnen gegebenen Handlung mehr tugendhafte oder mehr lasterhafte Gesinnung sey. Jene Völker halten nicht den Vatermord für etwas löbliches, sie verabscheuen, wie wir, den Bösewicht, der aus Ei-

gennutz oder Rachsucht seinen Vater erwürg'. Aber jene Völker sind Nomaden, deren Zügen durch die weite Wüste das hülflose Alter nicht folgen kann, und die doch der unbebaute, also unwirthliche Boden, stets neue Wohnsitze zu suchen zwingt. Das rohe Volk ehrt daher die fürchterliche Hochherzigkeit des Sohnes, welcher, indem er seinen Vater tödtet, tausend Dolche in sein eignes Herz stößt; aber des tausendfachen Todes nicht achtet, und mit abgewandtem Gesicht den Greis von der Last eines hülflosen Alters befreiet. Die wilde Tugend will durch schnellen Tod vom langsamen schrecklichen Verschmachten retten, selbst durch eine Missethat.

Jenes andre Volk kann, wie ein einzelner Mensch, so tief in Sinnlichkeit und Wollust versunken seyn, daß die Stimme des Gewissens nicht mehr deutlich von ihm gehört wird. Aber folgt daraus, daß sie nicht mehr rede, oder gar das Gegentheil ihrer Aussprüche sage? Der, welcher öffentlich über Keuschheit lacht, hält darum doch im Stillen die Wollust nicht für etwas tadelloses. Jener seltsame Gottesdienst beweiset nicht, daß jenes Volk die Unkeuschheit für etwas löbliches hielt, sondern daß bei ihnen, wie allen alten Völkern, Religion und Moral ganz heterogene Dinge waren; daß man die Götter weder für Bewahrer des moralischen Gesetzes, noch für moralisch-vollkommene Wesen hielt.

Jene dort wollten den Teufel verehren, damit er ihnen nicht schade. Den Teufel aber verehrt man nicht in guten Werken. — Wenn nun aber alle Menschen, über das Wesen der Tugend und des Lasters einig sind; so ist es schwer zu glauben, daß sie ihre Begriffe davon erst aus der Erfahrung sammeln. Die Beobachtungen und Erfahrungssätze der Menschen sind ewig streitig unter ihnen, da Zeit und Ort und Umstände, auch selbst die Organisation der Beobachtenden stets verschieden sind.

Ferner — Menschen ohne allen Beobachtungsgeist, ohne alle Erfahrung müssen doch für ihr eignes Leben und ihren eignen Gebrauch über Tugend und Laster urtheilen können; und wirklich können auch das die, welchen es schwer seyn möchte, ihr Urtheil in Worten bestimmt auszudrücken. Wonach sollen nun solche Menschen urtheilen, da sie nach ihren Erfahrungen nicht urtheilen können? Sollen sie den Erfahrungen anderer, oder den Ueberlieferungen ihrer Väter trauen? Was kann mir es fruchten, wenn andre bezeugen, diese Tugend habe sie zu gewissen Freuden geführt, dieses Laster ihnen Schmerz und Reue verursacht? Wie oft schmeckte mir unangenehm, was andere hoch priesen? Käme es auf Erfahrung an, so könnte ja niemand eher mit Gewißheit über Moralität urtheilen, bis er selbst an sich

Tugend und Laster versucht, und das Gute jener und das Böse dieser erfahren hätte. Ja nicht einmal das Gewissen würde diese Proben uns sehr erleichtern. Denn böse Menschen haben kein böses Gewissen, sondern nur die guten; weil nur diese mit Schmerz fühlen, was ihnen an der Tugend noch fehlt. Darum ist nichts der Moralität gefährlicher, nichts schrecklicher, als ein gutes Gewissen zu haben. Man hat es nicht, weil man gut ist, sondern weil man zu zerstreut am Geist ist, um sich die Pflicht ganz in heiliger, unbefleckter Majestät vorzustellen, oder zu stumpf, zu leichtsinnig, sich selbst zu beobachten, und den Werth seiner eignen Gesinnung zu untersuchen. War nicht der Zöllner, mit seinem bösen Gewissen der Bessere, und der Pharisäer mit seinem guten Gewissen ein Elender, welcher sich selbst heuchelte?

Endlich — unser Urtheil über das, was gut oder nicht gut ist, kann, wenn es nur von Erfahrung bestimmt wird, nur von dem Gefühl des Vergnügens oder des Schmerzens bestimmt werden. Alles nun, was nach diesem Gefühl als gut oder als übel beurtheilt wird, ist, was wir das physische Gute, oder physische Uebel nennen; und davon unterscheidet sich das Moralisch-Gute und Moralisch-Böse, sehr merklich dadurch, daß wir bei dem physischen erst Schmerz und Vergnügen fühlen, und dann erst über seine Güte urtheilen,

hingegen bei dem moralischen das Gefühl des Schmerzes, nämlich des Abscheues, oder des Vergnügens nämlich der Hochachtung, (als welche freilich allerdings folgen), nicht eher haben können, bis wir über den moralischen Werth erst geurtheilt haben. Bei den Tönen der Musik fühlen wir erst einen Eindruck, und beobachten diesen. Ist er angenehm, so urtheilen wir dann erst, daß die Musik selbst schön sey. Bei den moralischen Handlungen der Menschen aber fühlen wir nicht zuerst, und nicht unmittelbar die Freude, sondern erst dann, wenn unsre Erwägung, (wie schnell diese auch sey), uns zu dem Urtheil, die Handlung sey edel, bestimmt hat, so hebt dieses Urtheil erst unser Herz zur Achtung vor dem Urheber der Handlung. Die schönste der Freuden, deren wir empfänglich sind!

Also auf Erfahrung kann der Unterschied nicht beruhen, den unser Gefühl zwischen moralischer Güte oder Bosheit der Menschen macht. Ja, es ist nicht das Aeußerliche der Handlung, sondern allein die Gesinnung des Handelnden, also gar kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung andrer Menschen, was wir beurtheilen. Vor allen aber ist dies noch zu bedenken: Wenn wirklich der Unterschied des moralisch Guten und Bösen, wie der des physischen, aus der Erfahrung, als dem Inbegriff der Eindrücke äußerer Dinge auf uns,

genommen werden müßte, so hienge ja wirklich auch hierin unsre Einsicht von den Eindrücken äußerer Gegenstände auf uns ab; so hätten jene Weltweise recht, so gäbe es wirklich keine Freiheit, und so wäre dann auch wieder nichts lächerlicher, als einen Unterschied des Guten und Bösen suchen zu wollen. Der Mensch wäre ja doch nur ein Thier, eine Pflanze, ein Stein.

Aber bei allem Scharfsinn der oben angeführten Beweiskette, ist darin doch eine bedeutende Lücke? Es ist wenigstens ein so schadhaftes Glied in ihr, daß wir hoffen sie zu zerreißen, und uns aus ihr zu befreien.

„Unsre Einsicht, sagte man, hängt von den Eindrücken der äußern Gegenstände ab.“ Nun ist freilich wahr, daß wir allein durch die Erfahrung Gegenstände kennen lernen, und daß unsre Begriffe also durch die Eindrücke äußerer Gegenstände erst entstehen. Aber darum liegt doch nicht alles, was in diesem Begriffe liegt, auch schon in jenen Eindrücken. In einem Spiegel erscheint nichts, wenn nicht ein Gegenstand Strahlen darauf zurückwirft. Aber das Bild in ihm hängt doch nicht bloß von den Eindrücken dieser Strahlen auf die Oberfläche des Spiegels ab; sondern die eigne Form des Spiegels giebt dem Bilde in ihm Farbe, Größe und mannichfaltige Gestalt. Dieselben Strahlen wür-

den im hohlen oder im vorgebogenen Spiegel ein ganz anderes Bild hervorbringen, als auf diesem platten. So erscheinen die Bilder der Gegenstände um uns her nicht bloß nach der Art, wie sie unsre Oberfläche berühren, sondern sie werden in uns noch von den eigentlichen Formen unsers Anschauens und Denkens bestimmt. Also liegt in unserm Begriff, außer dem äußern Eindruck auf unsre Sinne noch etwas, nämlich die Form des Denkens, die unserm Wesen eigenthümlich ist.

Wenn nun der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht in der Erfahrung und den Eindrücken der äußern Dinge auf uns liegt — oder wenn er da läge, unsre Freiheit damit sich selbst wieder aufhöbe; so müssen wir ihn allein in jener Form suchen — oder er ist nirgend.

Das ist aber unsers Denkens allgemeine Form, und die Natur unsrer Vernunft, daß wir Widersprüche in unsern Urtheilen verwerfen, und Uebereinstimmung aller unsrer Urtheile von uns selbst fordern und suchen.

Was sich aber widerspricht, das leuchtet uns entweder erst durch Hülfe der Erfahrung ein, oder es ist schon ohne alle Erfahrung an sich einleuchtender Widerspruch.

Widersprüche nun, die nur durch Hülfe der Erfahrung einleuchten, können nicht als vernunftwidrig angesehen werden. Ein vernünftiges Wesen kann ja unbeschadet seiner Vernunft diese Erfahrung noch nicht gemacht haben. Dem aber, der diese Erfahrung gemacht hat, scheinen diese Widersprüche lächerlich. So lachen wir über die Abderiten, welche über ihre schön bemalte Sonnenuhr ein Dach bauten. Wer kann sagen, dies sey unvernünftig? Die wackern Männer hatten nur der Erfahrung nicht geachtet, daß die Sonnenstrahlen nicht durch Breter dringen.

Wenn aber Widersprüche an sich und ohne Hülfe der Erfahrung einleuchten, so sind sie zwar immer gegen die Vernunft. Aber sie wirken doch sehr verschieden auf unser Gemüth; je nachdem sie in theoretischen oder in praktischen Urtheilen angetroffen werden. In theoretischen scheinen sie abgeschmackt, oder lächerlich, wie die Behauptung: eine Größe sey sich selbst ungleich. Zu solchen theoretischen Widersprüchen würden auch die zu rechnen seyn, welche zwar in praktischen Sätzen, aber in solchen sich befinden, deren Befolgung als physisch unmöglich einleuchtet, und die also nie wirklich praktisch oder Maximen werden können. So klagte ein Gastwirth einst, daß nur die letzten der Bälle im Carneval bei ihm häufig besucht würden, und also die

ersten ihn zu unbequemen Vorschüssen nöthigten. Ein Witzling rieth ihm: die letzten Bälle also zuerst zu geben. In wirklich praktischen Sätzen hingegen, das ist, in Maximen, wird das Gemüth durch solche Widersprüche empört, wie durch die Maxime des Räubers: Raube fremdes Eigenthum, welche, wenn man den Begriff: rauben, und den Begriff: Eigenthum auflöset, nichts anders heißt, als: du sollst andern wider ihren Willen nehmen, was du ihnen wider ihren Willen nicht nehmen sollst.

Diese verschiedene Wirkung der Widersprüche in theoretischen Urtheilen und in Maximen, hat folgenden Grund: der Zweck der Vernunft ist nicht Spekulation und Theorie, sondern gerade Bestimmung unserer Handlung, wie selbst jene Vertheidiger der Unfreiheit des Menschen einräumen. Darum sind Widersprüche in Maximen gegen Natur und Zweck der Vernunft zugleich. Wir ahnen in ihnen die Zerstörung unsers innersten Wesens, Aufhebung unsrer vernünftigen Natur. Und diese Widersprüche der Maximen, (sey es in einer und eben derselben, oder sey es, daß nur mehrere zugleich angenommene Maximen sich widersprechen) sind das Wesen des Lasters.

Das Reich der Tugend ist Harmonie, und Dis-

harmonie das Reich des Lasters. Nur Maximen der Tugend können wir zugleich annehmen. Güte und Gerechtigkeit, entgegengesetzte Tugenden, widersprechen sich nicht, wenn man sie auch in höchster Idealität und in ausgedehnter Allgemeinheit darstellt. Aber die Maxime der Wollust, oder des Geizes, oder des Hochmuths, widersprechen nicht bloß den Maximen der Keuschheit, der Menschenliebe, der Demuth, sondern auch den Maximen aller übrigen Laster. Immer können wir der Tugend gehorchen, aber der Lasterhafte kann selbst nicht wünschen, von den Maximen seines Lieblingslasters immer bestimmt zu werden.

Wenn wir also freilich nach der Einrichtung unsers Wesens das thun müssen, was wir für gut, und das unterlassen müssen, was wir für böse erkennen; so hängt doch unsre Einsicht in das, was moralisch gut oder böse sey nicht von den Eindrücken äußerer Gegenstände ab, sondern unsre Vernunft beurtheilt dies durch sich selbst. Freilich wird unser Wille nicht immer von der Vernunft bestimmt. Auch die Sinnlichkeit beherrscht ihn, welche an sich auch nicht böse ist. Aber das ist gerade die unverkennbare und ursprüngliche Verdorbenheit unsers Willens, daß er einen überwiegenden Hang hat, sich mehr von der Sinnlichkeit als von der Vernunft, ja von jener auch gegen diese bestimmen zu lassen. Doch dessen

sind

sind wir uns doch bewußt, daß es möglich sey, unsre Handlungen von der Vernunft auch gegen die Gewalt äußerer Eindrücke zu bestimmen. Wohin Wind und Wellen auf dem Meere der Sinnlichkeit auch stürmen, wir sind es uns bewußt, daß die Vernunft, wenn sie das Steuer ergreift, doch unsere Richtung gerade durch jene hinhalten kann.

Freilich kann die Freiheit keine Eigenschaft des Willens genannt werden; denn der Wille bestimmt sich nie selbst, sondern entweder die Vernunft oder die Sinnlichkeit bestimmt ihn. Aber sie ist eine Eigenschaft des Menschen, der Vernunft. Nämlich: folgt der Wille der Sinnlichkeit, also dem Reize äußerer Dinge, so ist der Mensch von diesen äußern Dingen abhängig, also nicht frei. Folgt er aber der Vernunft, so ist es nichts außer ihm, was ihn bestimmt; so bestimmt er sich selbst, so ist er frei. Freiheit ist dem Menschen also nur möglich, nur die Tugend ist sie wirklich.

Daß also die Tugend um ihrer selbst willen liebenswürdig sey, und nicht erst ihrer Folgen halber, ist nicht ein dichterischer Denkspruch, sondern sehr deutlich erweisbare Wahrheit. Denn nur durch sie sind unsere Maximen in der Uebereinstimmung, welche die Vernunft allein fordert und billigt; und durch sie allein sind wir frei

und unabhängig von der Natur. Harmonie und Frieden in uns selbst ist ihr Wesen, Freiheit und Herrschaft über die Natur sind ihre Würde. In diesem Schmuck eigenthümlicher Schönheit verschmäht sie auch jeden erborgten Reiz, und sie will nicht um ihrer Mitgift willen geliebt seyn. Befördert sie gleich das Glück aller Wesen, so rühmt sie sich dessen doch nicht. Sie verdunkelt vielmehr den Reiz jedes Glücks.

Der Gebote der Tugend sind zwei: Uebereinstimmung unserer Maximen, und Erhaltung unserer Freiheit vom Sinnlichen, und diese zwei sind Eins; Tugend, Harmonie der Gesinnung und Freiheit sind gleichbedeutende Namen.

So steht also die Freiheit des Menschen fest. Er ist kein Glied in der eisernen Kette eines blinden Schicksals. Unabhängig von den leblosen Bewegungen um ihn her, bringt er allein Leben in diese Thäler des Todes. Die Erde lebt und webt um ihn nur durch ihn. Ohne ihn ein weites Grab, ist sie durch ihn ein Elysium der Erscheinungen göttlicher Herrlichkeit. Wir sind frei, und liegen nicht unter dem Drucke des Todes, der die übrige Natur hält. Wir herrschen über die Erde und machen sie uns unterthan, und geben dem, was auf ihr ist, das Gesetz seiner Bewegung.

Mag es also immerhin scheinen, als ob die Würde des Menschen in seinen eigenen Augen in nichts verschwände, wenn er sich einzelnen gegen die Erde vergleicht, die er bewohnt, diesen Ball mit dem Sonnensysteme; noch mehr dies Sonnensystem gegen seine Milchstraße, und diese Milchstraße gegen die zahllosen Milchstraßensysteme im unermeßlichen All. Was sind wir, die wir nur ein Atom dieses Ganzen bewohnen, wir, die Atome dieses Atoms! — O wir sind frei! Was ist also vielmehr dies endlose All und die Herrlichkeit aller Sphären, die es erfüllen, gegen Einen unter uns? Sie rollen in todter Bewegung dahin, wie ein fremdes Gesetz sie fortschleudert. Aber wir sind frei. Die Gewalt, die sie dahin reißt, ist zu wenig, unsern Willen zu beugen. Haben sie Engel zu Bewohnern, so grüßen wir die als unsers Gleichen, und beugen unsere Knie allein vor dem, der sie und uns zu dieser Herrlichkeit rief, und der allein sie wieder vernichten kann.

II.

Ueber die bürgerliche Freiheit.

Eine Rede am Geburtstage des Königs im großen Hörsaale der Friedrichs-Universität zu Halle 1804.

Wir sind hier versammelt für die Feier eines Festes, welches durch alles, was uns theuer seyn muß, geheiligt wird. Das Vaterland feiert den Tag, der uns einen König gab, welcher mitten in den Stürmen des ganzen Europa unsere Ruhe erhielt, und unter den Zerrüttungen um uns her in unsern Staaten neue Ordnung schuf und gründete. Die Menschheit feiert den Tag, der ihr einen Fürsten gab, welcher, milde und fest, sanft und gerecht, die stillen Tugenden des Privatmannes mit der Hoheit des Herrschers, die kriegerische Thätigkeit für die Vollkommenheit des Heeres mit der wirthlichen Sorge für das Glück der Bürger, mit der Sorge für die Wissenschaften und alle Künste des Friedens vereinigte.

Aber, wenn gleich das heiligste Gefühl der Dankbarkeit für das, was Er gerade jetzt, was Er gerade für uns that, *) die lauteste Ergießung des Herzens zu Seinem Lobe nicht nur entschuldigen, sondern selbst fordern möchte: so sind wir es Ihm doch schuldig, selbst in der Feier Seines Festes alles zu vermeiden, was auch nur den Schein einer Lobrede haben möchte. Lobreden auf lebende Könige sind immer zweideutig gewesen, entweder weil sie eine Bewerbung um Gunst ohne Verdienst schienen, oder weil die Furcht sie am meisten für Fürsten erpreßte, welche ihrer am unwürdigsten waren. Darum soll an diesem Feste, welches der freieste wie der reinste Wille allein feiert, keine Lobrede den Ruhm unsers Monarchen schmälern. Eine würdige Feier wird Ihm selbst die Erfüllung einer Berufspflicht scheinen, nämlich Entwickelung eines wissenschaftlichen Begriffs für unsere jüngern Freunde und Mitbürger.

Als ich aber überdachte, welcher Gegenstand vornehmlich zu dieser Entwickelung gewählt werden möchte, der dieses Königs, der dieses Tages, der dieser Versammlung der gelehrtesten Männer würdig, auch ohne den Schmuck der Beredsamkeit, den ich ihm nicht lei-

*) Der König hatte die Fonds der Universität mit mehr als 22,000 Rthlr. vergrößert.

hen kann, durch sich selbst schon hohes Interesse hätte: so leitete selbst die seltene Glückseligkeit der Preussischen Staaten mich auf die Quelle alles öffentlichen Glücks, den letzten Zweck des Staats, auf die bürgerliche Freiheit, ihr Wesen und ihre Würde, ihre Segnungen, und die Mittel, sie zu gründen und zu erhalten. Was bedürfte es auch dabei einer Lobrede des Monarchen, da es Ihm die höchste Lobrede ist, unter Ihm über einen Gegenstand öffentlich zu reden, über welchen man überall nur unter den besten Fürsten reden darf.

Es ist eine seltsame Erscheinung an den Menschen, daß immer Worte, deren Deutung sie am wenigsten verstehen, am geschicktesten sind, ihre Leidenschaften zu reizen. Nicht minder merkwürdig ist es, daß Klarheit der Begriffe über das, was uns am nächsten liegt, am spätesten von uns erworben wird, und daß, was schon der Sinn selbst uns geben sollte, erst die tiefsinnigste Untersuchung uns lehrt. Freiheit zu erringen oder zu erhalten stürzten Tausende in freiwilligen Tod, oft ohne zu ahnen, welche Sklaverei sie Freiheit wähnten. Freiheit war stets die lockendste Losung aller derer, die unter dem Vorwande des öffentlichen Wohls ihren Eigennutz, ihren Ehrgeiz, ihre Rachsucht zu befriedigen, die Fackel der Empörung aufsteckten; — und wo Tyrannen

die Rechte ihrer Mitbürger und die heilige Ordnung des Staats umstürzten, da war es die Freiheit, in deren Namen sie die Völker niedertraten. Unter keinem andern Vorwande warf Cäsar sich zum Diktator auf, unter keinem andern vereinte August alle Zweige der Gewalt in seiner Hand, und selbst der schreckliche Tiber wollte den Namen eines Vertheidigers der Freiheit. So wenig verstanden nicht nur die Menschen, was diese Freiheit sey, für welche sie schwärmten, sondern so wenig traute man ihnen auch zu, daß sie es verständen.

Und für was nun alle schwärmten, zu verstehen, das scheint freilich so nahe zu liegen, daß kein Sinn es verfehlen könnte. Und dennoch muß aus den innersten Tiefen der Metaphysik erst der Sinn der deutlichsten Worte des Lebens geschöpft werden. Seltsam sind die Deutungen dieser Freiheit immer gewesen. Da man sie unmöglich in eine ungebundene Willkühr setzen konnte, so sann man auf künstliche Erklärung mancher Art. Diejenigen, welche in unsern Tagen sich rühmten, Freiheit und Menschenrecht unsern westlichen Nachbarn wieder zu geben, erklärten feierlich: *) „die Freiheit sey das Recht, alles zu thun, was das Gesetz nicht verbiete. Das Gesetz nicht verbiete? Und welches Gesetz? Das Gesetz,

*) In der declaration des droits de l'homme.

das sie selbst aufstellten, das Gesetz, das selbst alle Freiheit vernichtete, das Gesetz, welches die heiligsten Bande der Menschheit zerriß, Bürger gegen Bürger, Söhne gegen die Väter bewaffnete. Was das Gesetz nicht verbiete? — Wenn nun dies Gesetz mit despotischer Willkühr zu den bösesten Zwecken verbot, war dann der traurigste Rest von Willkühr, den es uns ließ, noch die Freiheit? Daß Gesetze selbst die Freiheit unterdrücken können, das sah schon Sparta, wo Lykurg alles in den düstern Kerker einer unmenschlichen Verfassung fesselte; das sah Frankreich unter jenen republikanischen Ausschüssen, welche Wohlfahrt und Sicherheit — unter ihre blutigen Füße traten.

Noch andere unterschieden spitzsinnig, was sie die bürgerliche und die politische Freiheit nannten. Jene wollen sie den Monarchien zugestehen, diese aber den Republiken allein zueignen. Denn „politische Freiheit „sey die Mitstimmung zu den Gesetzen, denen wir ge„horchen sollten.“ Aber sie fühlten nicht, daß sie damit auch den Bürgern republikanischer Staaten diese Freiheit absprachen. Wie viele Bürger können zum Gesetz stimmen? Sind alle übrige, sind die Abwesenden, sind die in der Minderzahl der Stimmenden dann Sklaven, und nur die in der stimmenden Mehrzahl frei? Noch thörigter wurde die Erklärung für die Staaten, wo

Repräsentanten das Gesetz gaben. Durfte man da sich einer Freiheit rühmen, die man dem monarchischen Bürger nicht zugestand? als ob dort alle nicht dem Schluß der Repräsentanten gehorchen müßten, oder als ob im monarchischen Staate der Fürst etwas anders sey, als Repräsentant seines Volks.

War es ein Wunder, daß andere anfiengen, den Begriff der Freiheit unter die leeren Träume der Schwärmerei zu zählen, wenn sie sahen, daß die eifrigsten Vertheidiger derselben selbst nicht wußten, wofür sie eiferten, oder durch ihre Erklärungen ihre Theorien in Widersprüche verwickelten? Der Begriff der Freiheit aber ist so einfach. Es ist nur Eine Freiheit des Menschen; Eine Freiheit, die stets nur auf sich zurück wirkt, nichts außer sich will. Sie will nie andere unterdrücken, sondern nur nie unterdrückt werden. Sie will nicht willkührlich thun, sondern nur, daß ihr nicht willkührlich gethan werde. Ihr Begriff, ihr ganzes Wesen ist nur negativ. Frei nennen wir alles nur, in so fern es nicht von etwas außer ihm selbst bestimmt wird. Unfrei ist also die leblose Natur, die das Gesetz ihrer Bewegung von außen empfängt; unfrei ist der Sklave, dem als selbst willenlosem nur der Wille seines Herrn Gesetze giebt. Frei scheint uns dagegen die Bewegung des Lebendigen, da sie nur aus ihm selbst hervor zu gehen scheint. Freiheit ist also

allein die Abwesenheit alles Bestimmtwerdens von andern, nur die Unabhängigkeit von allem außer dem eignen Willen. Nun kennen wir nichts in dem weiten Raume der Welt, das sich selbst bestimmen und unabhängig von allem außer sich seinem eignen Willen folgen kann, als allein das vernünftige Wesen, als allein den Menschen. Darum eignen wir ihm allein die Freiheit, als sein Eigenthum, zu, und erkennen sie als das heiligste Vorrecht seiner Natur.

Es droht aber der Freiheit des Menschen eine zwiefache Gefahr: nämlich auf der einen Seite von seiner eignen Sinnlichkeit, welche durch den Reiz äußerer Gegenstände ihn gegen seine eigne Vernunft, gegen sein vernünftiges und besseres Wollen zum Sklaven äußerer Dinge macht; auf der andern Seite aber von der Ungerechtigkeit seiner Mitbrüder, die ihn nach ihrer Willkühr beherrschen und ihn zum Interesse ihrer Leidenschaften bestimmen wollen. Gegen beide Gefahren soll nun die Freiheit gesichert werden, und man kann sie, die Eine Freiheit, in dieser Rücksicht als zwiefach betrachten, als innere und als äußere.

Innere Freiheit, als die Freiheit von der Sinnlichkeit, die uns dem fröhnen lassen will, was nicht in unserm Selbst liegt; und ihr Wesen lehrt die Sittenlehre, wie die Mittel, sie zu bewahren, die Religion lehrt.

Aeußere Freiheit, die Freiheit in der Willkühr anderer Menschen, die uns ihren Zwecken wollen fröhnen lassen; und ihr Wesen lehrt die Rechtslehre, wie die Mittel, sie zu bewahren, die Politik lehrt.

Diese äußere Freiheit ist nun der Grund und zugleich der Inbegriff unsers Rechts; denn Kränkung unsers Rechts geschieht wider unsern Willen, ist eine Bestimmung unserer von fremder Willkühr, und wiederum ist keine Bestimmung unserer wider unsern vernünftigen Entschluß denkbar, die nicht Kränkung eines unsrer Rechte wäre. Die äußere Freiheit besteht also nur in der Unverletzbarkeit, in der Heiligkeit unsrer Rechte. Nicht andere zu verletzen, sondern selbst unverletzt zu seyn; nicht Gesetze zu geben, sondern Erfüllung der Gesetze gegen uns von andern zu fordern: das ist das Wesen der Freiheit. Darum ist sie dann auch kein leeres Gebilde schwärmerischer Einbildungskraft, sondern eine ewige Idee des Rechts und der Wahrheit. Heilig wie ihr Ursprung, die Vernunft, hat sie die Sanktion des obersten Gesetzgebers der Welt. Sie verletzen, ist Verbrechen vor ihm. Freiheit, und Unverletzbarkeit, und Sicherheit unsrer Rechte — das alles sind gleich bedeutende Namen.

Um keines andern Zwecks willen, als diese Sicherheit der Rechte, diese heilige Freiheit zu erhalten, ver-

einigte die beginnende Kultur unsre Väter in Staaten. Außer dem Schutze, den der Staat und die helfende Hand seiner Häupter gewährt, wäre diese Freiheit ein steter Raub der frechsten Ungerechtigkeit. Jeder Stärkere würde in übermüthigem Frevel dem Schwächern sein Eigenthum nehmen, die Früchte seiner Arbeit entreißen, ihm nach seiner Laune Handlungen gebieten und untersagen, seine Person selbst verletzen, mit Einem Worte, sein Recht mannichfaltig kränken. Da schon, als gleich nach dem ersten Schritte aus der Wildheit in die Barbarei die Menschen mit ihren Heerden, diesem ihrem ersten dauernden Eigenthum, noch in den Wüsten umher streiften, wohin etwa eine Quelle, wohin eine Weide sie anzog, — da schon vereinten sie sich zum gemeinsamen Kampfe gegen reißende Thiere, und gegen die noch gefährlichere Bosheit thierähnlicher Menschen. Aber als, (ein tiefes Geheimniß verhüllt uns die Art, selbst die Möglichkeit, wie dieses begann,) als der Ackerbau angefangen hatte, sie an feste Wohnsitze zu knüpfen, als also nicht einmal mehr die Flucht ihnen Recht und Eigenthum sichern konnte, da wurde Vereinigung zu gemeiner Vertheidigung noch nothwendiger, und in der That selbst eine Pflicht der Menschen. Daher wählten sie Oberhäupter, diese Vertheidigung zu lenken, und legten ihre Freiheit, ihre Rechte zur Bewahrung in deren Hände nieder.

Alle Gewalt nun, die sie ihren Führern übertrugen, hatte keinen andern Zweck, als allein die Sicherheit, die Rechte aller und jedes einzelnen zu bewahren. Alle Gewalt der Regierung ist mithin selbst nichts anderes, als das Recht, die Mittel zur Erhaltung der allgemeinen Freiheit zu bestimmen und zu handhaben. Freilich soll nun jeder Bürger seinen Willen dem Willen dieser obersten Gewalt unterordnen, und daher schien es manchem, daß der Mensch, wenn er in den Staat träte, einen Theil seiner Freiheit aufopfern müsse, um den andern zu erhalten. Aber in der That, es wäre ein unglückliches Loos für die Menschheit, wenn wir genöthigt wären, in Staaten zu treten, um unsre Freiheit zu erhalten, und doch eben in diesen Staaten sie aufgeben müßten. Können wir auch aufhören, frei zu seyn, um es zu bleiben? die Würde unsrer Natur aufgeben, um sie zu erhalten? unsrer Rechte uns entäußern, um sie zu sichern?

Nein. Im Staate soll die Freiheit in ihrem ganzen Umfange erhalten werden. Niemand soll ein Theil in ihm aufgeben, sondern sie soll ihm gerade ganz von der höchsten Macht im Staate gesichert werden. Der Gehorsam des Bürgers besteht aber mit und neben der Freiheit des Menschen, und ist nie eine Entäußerung derselben. Denn das Wesen der Freiheit ist ja

die Sicherheit unsrer Rechte; kann also der Gehorsam, der die Bedingung nicht bloß, sondern selbst das Mittel dieser Sicherheit ist, sie beeinträchtigen? Nämlich: das Wesen der Freiheit besteht darin, daß niemand wider seinen Willen bestimmt werde. Wer wäre nun, der nicht den Zweck des Staats, die Sicherheit jedes Rechts, wollte? Wer wäre, der die Anwendung der Mittel dieser Sicherheit nicht von dem Regenten forderte? Und wer zweifelt, daß dieser ihn nur sichern kann, wenn er Gehorsam leistet, so wie der Arzt nur den zu heilen vermag, der seiner Vorschrift folgt? Es ist also unser gesammter Wille, der dem Regenten einen Tausch von Schutz um Gehorsam anbietet. Wir werden durch das Gesetz des Staats und dessen Vollziehung, also nicht wider unsern eignen Willen bestimmt; nicht in unsrer Freiheit gekränkt; wir dürfen also nicht einen Theil derselben aufgeben, um nur einen unbestimmten Rest von ihr zu erhalten.

Auch jene Verträge, worauf die Theorie des Rechts den Staat gründet, zeigen dies klar. Diese Verträge sind nicht leere Erdichtung, zur Erklärung theoretischer Sätze erfunden: sie sind eine Thatsache der Geschichte; nicht eine Thatsache der Geschichte von ehedem, als hätten unsre Väter diese Verträge geschlossen, und als sey die Verbindlichkeit aus ihnen nur auf uns gebracht

worden gleich einer Erbschuld, — sondern Thatsache der Geschichte jedes Augenblicks. Sicherheit fordern wir in jedem Augenblicke vom Staate, bei jeder Verletzung unsers Rechts, bei jeder Gefahr dafür, nehmen wir unsre Zuflucht zu dem Oberhaupte des Staats. Wir wissen aber, daß es diesem unmöglich ist, uns seinen Schutz ohne den Gehorsam aller zu gewähren. Wir wollen also, daß alle diesen Gehorsam leisten; und wie könnten wir von andern ihn wollen, ohne ihn selbst zu leisten, ohne zu erkennen, daß wir dagegen so gut wie alle ihn leisten müssen?

Also die Freiheit des Menschen ist durch die Pflicht des Bürgers nicht beschränkt, da diese Pflicht selbst frei von ihm übernommen wird. So lange nun der Bürger nur für den Zweck des Staats von dem Regenten bestimmt wird, so lange ist er frei und unabhängig; denn dafür bestimmt zu werden, dafür zu gehorchen, gab er seine Einwilligung. Und so ist das Räthsel der Freiheit des Bürgers gelöset. Sie besteht darin, daß er nur für den Zweck des Staats, nicht nach der Laune oder für die Privatzwecke der Machthaber, weder durch ein Gesetz, noch in dessen Vollziehung bestimmt werde.

Aber in dem Staate auch, zu dem die Menschen

ihre Zuflucht nahmen, harrten ihrer Freiheit freilich neue Gefahren. Die Macht selbst, welche schützen soll, kann gemißbraucht werden, um die Freiheit der Bürger zu unterdrücken, und ihre Rechte zu rauben, für Privatvortheile der Machthaber. Und leider ward sie allenthalben gemißbraucht. Die Geschichte ist ein Denkmal der Tyrannei, der Unterdrückung und seltener Tugend. Darum suchten dann die Menschen mannichfaltige und künstliche Verfassungen. Vor allem gefiel es, die Gewalt unter mehrere Machthaber zu vertheilen, damit jeder Theil derselben in einem andern Theile ein Gegengewicht fände. Aber die Erfahrung lehrte bald, daß auch wieder nur Privatvortheil diese Gleichgewichte thätig machte oder ruhen ließ. Die verschiedenen Machthaber traten nun gegen ihre Genossen auf, wenn ihr eignes Interesse es forderte, und vereinigten sich leicht mit ihnen, wo, um gemeinsamer Vortheile willen, die Freiheit der Bürger unterdrückt werden sollte. Cäsar hatte die Beleidigung der Tribunen nicht gerächet, wenn diese Rache nicht sein Vortheil gefordert hätte. Oktavius und Antonius vereinigten sich, um Römer ohne Urtheil und Recht zu ächten und zu morden. Kein schützendes Veto wurde für Cicero gesprochen, und in Athen mußte Sokrates ohne Schutz sterben.

Das sah man, und glaubte immer, in einer andern

Form, mit neuen Magistratsnamen werde geholfen werden, und schuf ewig andere Staatsformen nach andern, — und die Uebel blieben dieselben.

So wurden alle diese Verfassungen durch zahllose Revolutionen gewälzt; neue Einrichtung erfand die Theorie, neue Anstalten traf die Noth: aber die Menschen glichen dem Gotte der Fabel, der die geliebte Nymphe verfolgte; die Freiheit, der sie nachjagten, erstarrte in dem Augenblicke selbst, in dem sie sie zu umarmen wähnten, zur Ruthe eines Tyrannen.

Nur die Völker des neuen Europa wurden durch ihre Schicksale auf den einfachsten Weg geleitet, dem Mißbrauch der Staatsgewalt am sichersten vorzubeugen, indem sie allen Unterschied zwischen dem öffentlichen Besten und den Privatvortheilen der Machthaber aufhoben. Sie ließen nämlich diese Gewalt in das ewige Erbeigenthum Einer Familie übergehen, damit, kraft einer festen Erbordnung, Ein Mitglied dieser Familie den Staat, nach Art eines Familien-Fideikommisses, in monarchischer Form verwalte.

Zwar die alte Welt, und die neue außer Europa, hatten auch die Monarchie gekannt, aber nicht als Beschützerin der Freiheit. Auch in jenen Monarchien war

auch wohl der Sohn dem Vater gefolgt, aber nicht vermöge einer gesetzlichen Ordnung, sondern entweder durch Aberglauben, weil man den regierenden Stamm Abkömmlinge der Götter glaubte; oder durch Gewalt, weil der Sohn des verstorbenen Fürsten sich am leichtesten der Leibwache und durch diese des Gehorsams der Bürger versicherte. In jenen Staaten, wo der Aberglaube auf den Thron rief, schien der Herrscher sich ein übermenschliches Wesen, nicht das Regierungsrecht, sondern das Land selbst schien sein Eigenthum, und das Volk nur ein Haufen Sklaven, um es ihm zur Frohne zu bestellen. In diesen Staaten aber, wo es auf Gewalt ankam, war der Thron auch nicht über die Hoffnungen eines Privatmannes erhaben. Eine rasche That konnte ihn gewinnen. Wer ihn aber als Beute davon getragen, konnte eben so wenig redlichen Gehorsam von seinen Unterthanen erwarten, als er selbst seinem vorigen Herrn erwiesen. Stete Furcht machte ihm seine eigne Erhaltung zum höchsten, bald zum einzigen Interesse. Wie sollte auch für die Sicherheit anderer sorgen können, wer sich selbst unsicher fühlt? Darum fiel sein Schwert hin, wo nur der leiseste Verdacht aufblickte, auf Schuldige und Unschuldige. So erzeugte dann die Empörung Tyrannei, und die Tyrannei ewig wieder neue Empörung. Bedarf es der Aufsuchung anderer Ursachen, durch die das mächtige Rom unter seinen Imperatoren in den

Staub gesunken? als diese Furcht aufrührischer Usurpatoren, die jedes Talent aus ihrem Staatsrath, aus ihrem Lager entfernte, damit nicht irgend ein Verdienst glänzen möge, damit nicht irgend ein hoher Geist das Volk um sich sammle gegen den bisherigen Unterdrücker.

In den Erbmonarchien des neuen Europa hingegen kann selbst der kühnste Empörer den Thron doch nur für eine republikanische Form, nicht für seine eigne Erhebung zu untergraben wagen. Nur ein seltenes Zusammentreffen unglücklicher Umstände, Verbreitung der verkehrtesten Mißverständnisse über das Wesen der Freiheit unter dem Volke, und die gröbsten Mißgriffe der Regierung in den Gegenanstalten, können überall nur eine Empörung glücken lassen, oder in den Gemüthern des Volks die so natürliche Anhänglichkeit an die seit Jahrhunderten vom Gesetz geheiligte Familie unterdrücken. Und so über jede persönliche Gefahr, wie über jeden Privatwohlstand weit erhaben, kann weder Furcht noch Neid den Fürsten zu Unterdrückung seiner Bürger reizen. Er selbst vielmehr und sein Haus sind nur in so weit mächtig und glänzend, als sein Volk reich und kultivirt ist. Seine sicherste Schatzkammer ist der Reichthum seiner Bürger, ihre Menge der sicherste Zuwachs für sein Heer, und ihre Kultur bietet ihm die sichersten Mittel gegen den bösen Willen seiner Feinde.

Wohlstand also und Kultur im Lande empor zu heben ist dem Erbmonarchen das einzige Mittel, seine eigne Größe zu heben. Da nun aber Kultur und Wohlstand nur bei ungebeugter Gerechtigkeit gedeihen, von despotischer Willkühr aber unausbleiblich verscheucht werden, so ist Gerechtigkeit, also Sicherung der Freiheit in der Erbmonarchie das einzige, eigentlichste Privatinteresse des Regenten, während das Privatinteresse republikanischer Machthaber dem öffentlichen Interesse nicht selten widerstreitet, allemal aber von ihm verschieden ist. — Darum ist in der Erbmonarchie die Freiheit am sichersten, weil sie allein den Willen des Regenten selbst an ihr Interesse bindet.

Dies ist das Wesen der Freiheit, diese die Mittel, sie zu suchen. Glücklich sind wir, daß unser Staat das Schauspiel des edelsten, reinsten Strebens, diese Freiheit zu gründen, uns darbietet. Jede Unterdrückung von Willkühr hält der mächtige Arm des Königs zurück. Und von allen Staaten, die durch gleiche Verfassung wie der unsrige sich auch des besten Willens ihrer Beherrscher versichert haben, heben der Edelmuth und die Weisheit des Königs die bürgerliche Freiheit in dem unsrigen empor. Seine Regierung ist ein rastloses Streben, die Fesseln zu lösen, in welche die Barbarei der Vorzeit oder der Irrthum der jetzigen die Menschen banden; die Reste

der Ungerechtigkeit zu verdrängen, welche Menschen ihres Gleichen zu Eigenthum machte, wie auch die Thorheit sie verschleiern oder vertheidigen mag, und welche Hindernisse Kurzsicht oder böser Wille der reinen Einsicht, dem reinen Willen des Königs auch entgegen sezzen, — die Einschränkung der Freiheit alles redlichen Erwerbes überall zu heben, wie auch das verjährte Vorurtheil entgegen strebe, oder Scheingründe der Unkunde irgend eine Beschränkung dieser Gewerbsfreiheit vertheidige — das ist die Geschichte der sieben leztern glücklichen Jahre der Preußischen Monarchie. Je weniger übereilt, desto sicherer ist der Gang der Weisheit. Und von allem, (woran gerade der Kreis dieser Versammlung das nächste, das innigste Interesse nehmen muß,) die Freiheit des Geistes blüht nirgends so schön, als hier. Während auch die edelmüthigsten Fürsten mit sorgender Aengstlichkeit die Presse beachten, damit nirgendher gesagt werde, was entweder Verkehrtheit oder Bosheit verbreiten könnte, oder Verkehrtheit und Bosheit nicht hören wollen — schüzt Friedrich Wilhelms gerader Sinn die Freiheit, zu schreiben, und die Freiheit, zu lesen. Verborgene Wahrheit ans Licht zu rufen, spendet Er mit reicher Hand Ermunterung den Wissenschaften, sammelt Er einen Kreis der gelehrtesten Zeitgenossen in seinen Staaten, und rief sogar, Er ein König, den Geschichtschreiber eines Kampfes der Freiheit gegen Tyrannen,

um in der Freiheit eines monarchischen Staats das Streben einer Republik nach Freiheit der Nachwelt zu erzählen.

O möge das Wesen, das mit allgegenwärtiger Gottheit das Weltall durchwebt, noch lange den König erhalten und die Gebete erhören, die die laute Feier wie die stille Liebe heute für Ihn opfert. Möge die Königin Ihm noch lange Seine Sorgen um uns belohnen und den Erben der Krone zu den Tugenden seines erhabenen Vaters bilden. Möge um das Königliche Haus immer der Segen, der Geist seiner großen Ahnherren schweben. Möge die Armee Preußens Ruhm sichern und mehren, und der bürgerliche Dienst unter den erlauchten Vorstehern desselben Gerechtigkeit und Sicherheit im Innern schützen. Möge auch unsre Universität den Erwartungen des Königs und des Vaterlandes stets entsprechen. Rastlos für Wissenschaft und Vaterland zu arbeiten, und unsre jüngern Freunde, die Hoffnungen des Königs und des Vaterlandes, für alles, was edel ist, und weise und gut, durch Lehre und Beispiel zu bilden, — mit diesem feierlichen Gelübde aller Lehrer der Universität weihen wir diesen Tag.

III.

Ueber

die exekutive Gewalt.

Immer und allenthalben ist viel und mancherlei über Staatsverfassung gestritten; aber vorzüglich unser Zeitalter sah aus den Schulen der neuesten Philosophirenden neue und unerhörte Lehren hierüber hervorgehen, und man ergriff sie mit einem Eifer, wie sonst die Menschen kaum das Alte und im langen Herkommen Erprüfte festzuhalten pflegten.

Das alles aber von Zeit zu Zeit genau zu prüfen, was in den Schulen gelehrt, oder auch geträumt wird, das scheint mir darum wichtig, weil die Welt durch Meinungen regiert wird, und jetzt diese Meinungen mehr als je von den Lehren und Träumen der Schulen bestimmt werden, seitdem die Vielwisserei angefangen hat, Schriften aller Art mit Heißhunger zu verschlingen und

der Mode zu fröhnen, halb verstandene Meinungen in das Leben selbst einführen zu wollen. Auch darf man jetzt wieder die Wahrheit untersuchen, seitdem das Geschrei verstummt ist, daß durch die Philosopheme des Aufruhrs das goldene Zeitalter der Erde werde zurück gegeben werden. Man darf wieder zweifeln an jenen schimmernden Sätzen, welche vor wenigen Jahren noch zu glauben unter dem Anathema der Dummheit geboten war, und Thomas Payne hat aufgehört das symbolische Buch unserer Politiker zu seyn.

I.

Alle Schriftsteller fast, die über die Natur des Staats und der Staatsverfassung in unseren Tagen geschrieben haben, geben der höchsten Gewalt drei Zweige, als drei Gewalten: die gesetzgebende, die richterliche und die vollziehende. Jede derselben soll für sich souverain und so alle drei, keine der andern subordinirt, sondern sich koordinirt seyn. Dabei wurde es allgemeine Meinung, kein Staat könne rechtlich gedacht werden, als wenn jede dieser drei Gewalten in verschiedenen Händen sich befinde; und es sey das Zeichen der Tyrannei, wenn Gebung und Vollziehung des Gesetzes derselben Person zustände.

Die Erfahrung auch aller Jahrhunderte konnte jene Schriftsteller in ihrem Glauben nicht wankend ma-

chen. Denn sie meinten eben selbst der Begriff des Staats, mithin alle Rechtssätze über seine Einrichtung seyen gar nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern von der Vernunft selbst a priori gesetzt. So leiteten sie denn das ganze Staatsrecht aus der Vernunft (wer nennte so nicht seine Philosopheme?) ab. Und so sey es wahr, schrieben sie, wenn auch dieser entartete Zustand der Menschheit freilich den Aussprüchen der Vernunft entgegenstrebe, und so freilich nicht nach ihren Vorschriften die bürgerliche Gesellschaft eingerichtet, der Staat regiert, die Geschäfte verwaltet werden können.

Ich hoffe, daß die Bemühung nicht ganz fruchtlos seyn solle, nach den Grundsätzen der Philosophie selbst, der sie sich zu folgen rühmen, ihre Lehren von der Natur der höchsten Gewalt zu prüfen. Ich will hier nur die vollziehende Gewalt allein erklären, um zu zeigen, daß wahre politische Theorie stets mit der allgemeinen Erfahrung der Praxis übereinstimmen müsse; und daß wo beide streiten, gewiß der Schein uns täusche, leere Sophismen für Wahrheiten der Vernunft zu halten.

2.

In jener Darstellung der höchsten Gewalt müssen mehrere Irrthümer leicht einleuchteu. Selbst die Eintheilung in gesetzgebende, vollziehende und richterliche Ge-

walt sündigt gegen die Regeln der Logik; und gleichwohl soll sie a priori gefunden seyn. Denn die gesetzgebende Gewalt hat mit der vollziehenden und richterlichen nicht verschiedene, sondern dieselbe Art von Gegenständen, die Sachen, welche im Leben vorkommen, und die Geschäfte des Staats als eines Ganzen und der Mitglieder einzeln unter sich. Sie unterscheiden sich nur darin, daß die gesetzgebende im allgemeinen vorschreibt, die beiden andern beide einzelne wirklich schon existirende Fälle entscheiden und bestimmen. Folglich unterscheidet sich die gesetzgebende Gewalt von den beiden andern nicht in Ansehung der Beschaffenheit der Gegenstände, sondern in Ansehung des Umfanges, wie das Einzelne vom Ganzen.

Aber ganz anders ist die vollziehende von der richterlichen Gewalt unterschieden. Denn die richterliche Gewalt verhandelt die Sachen, in denen von den Rechten der Einzelnen gegen Einzelne die Frage entsteht; die vollziehende hingegen was das Ganze betrifft. Die richterliche spricht nach der Regel des Gesetzes Recht, verhütet oder entscheidet Streitigkeiten; die vollziehende Gewalt, ebenfalls nach der Regel des Gesetzes sammelt Abgaben und Steuern ein, verwendet das eingehobene Geld, macht Heerstraßen, sorgt für Lebensmittel u. s. w.

So ist es denn wohl klar, daß in jener Eintheilung

ein doppelter Theilungsgrund sey, die gesetzgebende Gewalt von den beiden übrigen in Ansehung des Umfanges, diese unter sich aber nach den Arten der Gegenstände verschieden sind.

Wunderbar aber, daß jene Philosophen, die alles a priori wissen, was den Staat betrifft, jene Eintheilung der Gewalt a posteriori aufnehmen, da sie doch eine richtigere a priori wirklich finden mochten. Denn, wenn ich nicht irre, ist am Ende jene ganze Lehre von Schriftstellern über die Englische Staatsverfassung hergenommen, welche jene Theilung hier zu finden meinten, obwohl sie ebenfalls die Sache unrichtig sahen. Auch hat keiner jene dreifache Gewalt wirklich deducirt, oder die Art angedeutet, wie sie deducirt werden könne.

Die moralische Person aber, oder eine Gesellschaft hat ähnliche Rechte wie die physische Person, der einzelne Mensch. Sie soll von der höchsten Gewalt, wie dieser vom Denkvermögen regiert werden. Man kann mithin die höchste Gewalt in eben dem Sinne ein Analogon des Denkvermögens nennen, wie die moralische Person ein Analogon des physischen ist. Da nun das Denkvermögen dreifach ist, nämlich: Verstand, Vernunft, und Urtheilskraft, so mag von diesen dreien die Analoga in der höchsten Gewalt aufsuchen.

Verstand die Kraft unsers Gemüths, wodurch wir Begriffe erwerben; Vernunft ist das Vermögen der Ideen, und also in praktischer Hinsicht das Vermögen der praktischen Ideen oder Gesetze für unsere Handlungen; Urtheilskraft ist das Vermögen, wodurch wir die theoretischen Ideen oder die praktischen Gesetze auf vorkommende Begriffe, auf vorkommende Handlungen anwenden.

Es muß also in der höchsten Gewalt zuerst ein Analogon des Verstandes angetroffen werden; und wir finden dies in der inspektiven Gewalt, oder dem Rechte der Oberaufsicht, wie man es nennt. Diese besteht in dem Rechte von allem Kenntniß zu nehmen, alles zu untersuchen, was den Staat und seinen Zweck betrifft; und alle Mitglieder der Gesellschaft sind in dieser Rücksicht verpflichtet, alles was sie darüber wissen, anzuzeigen, wo, und wenn der Staat es fordert.

Das Analogon der Vernunft, welches sich von selbst erklärt, ist die legislative Gewalt, das Recht der Gesetzgebung.

Endlich das Analogon der Urtheilskraft ist die exekutive Gewalt, welche, sie mag nun mit Justizsachen oder andern Sachen sich beschäftigen, die Verordnung

des Gesetzes in den einzelnen Fällen vollzieht. Die Urtheilskraft verfährt durch Schlüsse, die Vernunft gebe zu den Schlüssen die Obersätze; der Verstand wird die Untersätze finden, und es ist das Eigenthümliche der Urtheilskraft, aus beiden den Schlußsatz herzuleiten. Auf eben die Art verhält es sich mit der exekutiven Gewalt. Sie verfährt durch Syllogismen. Die gesetzgebende Gewalt hat im Gesetze den Obersatz des Syllogismus gegeben, die inspektive Gewalt findet durch die Untersuchung den Untersatz, und die exekutive Gewalt leitet aus beiden auch ihre Konklusion her, die sie in Mandaten und Sentenzen, Dekreten und Rescripten ausspricht.

3.

Die richterliche Gewalt ist also nur ein Theil der exekutiven, und in ihr enthalten. Sie ist nichts als der Theil der exekutiven Gewalt, welche die Justizgesetze zur Vollziehung bringt. Sie empfängt, wie die übrige exekutive Gewalt die Norm ihrer Handlungen vom Gesetze; sie verrichtet auf eben die Art, wie die übrige exekutive Gewalt ihre Geschäfte. Sie untersucht wie jene durch die inspektive Gewalt, sie befiehlt, wie sie, sie zwingt die Widerstrebenden, wie sie. Nur die Verschiedenheit der Gegenstände, die sie beschäftigen, trennen die richterliche von den übrigen Zweigen der exekutiven Gewalt. Die richterliche Gewalt entscheidet das, was

die Rechte der Einzelnen betrifft, die übrige exekutive Gewalt besorgt Finanzen, Polizei u. s. w.

Ich weiß wohl, daß man neuerlich angefangen hat, durch eine künstliche Verdeutelung der Worte jene gerügte Eintheilung der Gewalt zu retten, und das Unlogische zu verstecken. Die richterliche Gewalt soll nämlich die seyn, welche überhaupt untersucht, ob der Fall des Gesetzes vorhanden sey, und denn festsetzt, was das Gesetz darin verfügt wissen will. Die exekutive Gewalt soll denn das seyn, was diese Verfügung befolgt, und die Widerstrebenden dazu zwingt.

Aber ich fürchte, daß die Männer, die so den Staat a priori erbauen wollen, gleich jenen, die den Thurm Babels bauten, nur die Sprachen verwirren. Der Visitator im Haven und im Thore, der Schiffe und Wagen nach accisebarer Waare untersucht, untersucht er nicht, ob der Fall des Gesetzes vorhanden sey? Würde der Mann nicht staunen, wenn man ihm sagte, er habe die richterliche Gewalt? Hat auch der Zöllner diese Gewalt, welcher noch dazu bestimmt, wie hoch die Abgabe sich belaufe, die zu zahlen sey? Wenn denn eben diese Männer behaupten, daß einem Könige, oder einem Direktorium die exekutive Gewalt gebühre: so sollen diese nichts thun, als nur die Bestimmungen anderer ausführen?

Sollen sie nichts überlegen, sollen sie bloß blindlings folgen? Das hat man wirklich gewollt, und ausdrücklich gesagt. Aber es muß einleuchten, daß man so das Geschäft des Liktors mit dem Amte der Obrigkeit verwechselt. Es ist lächerlich, daß eine Obrigkeit den Befehl geben, und eine andere jener doch nicht subordinirte Obrigkeit, diese Befehle empfangen und vollziehen soll.

Vielleicht hat man dies alles gesagt — denn die Menschen, die vom Staate in der Idee so viel sprechen, haben oft keine Idee vom Staate — vielleicht hat man das alles gesagt, um den sehr wahren Satz aufzustellen, daß der Fürst nicht im Kabinet Recht sprechen solle. Zwar am Ende wäre es Unrecht, wenn ein Fürst nach der Vorschrift der Gesetze, und in der Form des Gerichts und des Prozesses Urtheile fällte? Nur das ist doch wohl Tyrannei, wenn Sachen entschieden werden, wie Laune oder Haß und Neigung es eingeben; und die Bürger ihres Gerichtsstandes und der ordentlichen Untersuchung ihrer Sache berauben, und der Willkühr unterwerfen. Aber unter kultivirten Völkern wird die Gesetzkunde bald zu einer Wissenschaft von ungeheurem Umfange, fähig den thätigsten Mann ein Leben hindurch zu beschäftigen. Unter kultivirten Völkern wird selbst die Kunst in rechtlichen Streitsachen zu verfahren, Gegenstand einer weitläuftigen Wissenschaft. Nur der also,

der diese studiert hat, kann Prozesse entscheiden. Der Fürst kann kein Rechtsgelehrter seyn, er kann also auch nicht Streitsachen schlichten. Dies muß uns vor Kabinetsjustiz sichern, die sonst durchaus nicht allgemein, und im Staate in der Idee unrecht genannt werden könnte, und es bedarf dafür keiner so seltsamen Verkehrung unserer Begriffe.

4.

Aber noch leerer ist das, was unsere philosophischen Politiker so oft von der Trennung der Gesetzgebenden und der exekutiven Gewalt vorzubringen pflegen. Ihre Sätze widersprechen sich selbst und können also wohl nicht im Ernst als philosophische angesehen werden.

Die höchste Gewalt ist nur Eine und untheilbar, und kann nicht in der That selbst, sondern nur in der Idee getrennt werden. Es ist nur Täuschung des Volks leider auch politischer Philosophen gewesen, daß je die verschiedenen Gewalten in verschiedene Hände gegeben seyn könnten, oder gegeben worden wären. Sie müssen wenigstens wie in England, und Schweden nothwendig in einer Hand zusammen kommen. Die gänzliche Trennung, die andere Verfassungen aufstellen, sind leere Vorspiegelungen.

Denn

Denn entweder sind die Verwalter der exekutiven Gewalt dem gesetzgebenden Korps verantwortlich, oder sie sind es nicht. Sind sie ihm verantwortlich, so können die Gesetzgeber die Handlungen der Regenten auch bestätigen oder verwerfen, weil sonst die Verantwortlichkeit ohne Erfolg wäre. In diesem Falle nur sieht jeder leicht, daß die Gesetzgeber auch zugleich die eigentlichen Exekutoren des Gesetzes sind, indem sie eigentlich in höchster und letzter Instanz die einzelnen Sachen entscheiden, als worin ja eigentlich die exekutive Gewalt besteht: so ist also die exekutive Gewalt mit der gesetzgebenden vereint.

Sind aber die Vollzieher des Gesetzes den Gesetzgebern nicht verantwortlich: so können sie das Ansehen der letztern ungestraft verachten, die Gesetze ganz vernachlässigen, und ihre Willkühr an die Stelle der Gesetze stellen. In diesem Falle ist das Ansehen der Gesetzgeber gar nichts, indem sie ihrem Gesetze keine Befolgung schaffen können, die Exekutoren sind alles, indem nur ihr Wille in der That Gesetz ist, und die gesetzgebende Gewalt ist mit der exekutiven verbunden.

So unmöglich ist die Trennung der gesetzgebenden und der exekutiven Gewalt, ein Traum, wodurch wüthende Königsmörder das Volk zur fürchterlichsten Tyran-

nei hintäuschten, und der selbst die achtungswerthesten unserer Philosophen täuschte, daß sie in ihren rechtlichen, und politischen Schriften ewig diese Trennung predigten als ein Gebot der Vernunft.

Eben so leer ist aber auch die Furcht vor den Uebeln, die sie von der Vereinigung beider Gewalten in einer Hand prophezeihen. In allen Verfassungen sind beide ewig vereint gewesen, und werden es ewig seyn. Wird auch nicht der, welcher das Gesetz in den einzelnen Fällen anwenden soll, am besten urtheilen können, welche Gesetze gegeben werden können und müssen? Wird nicht der, welcher das Gesetz gegeben hat, am besten urtheilen können, wie es angewendet werden soll?

Es ist aus dem obigen klar, daß nur der Gesetzgeber höchste und souveraine Gewalt haben könne. Denn die vollziehende Gewalt ist ja in dem Begriffe selbst, den man von ihr aufstellt, der gesetzgebenden untergeordnet, da sie von dieser ja das Gesetz, als eine Norm für ihre eignen Handlungen empfängt. Wie kann eine Gewalt als souverain gedacht werden, die den Vorschriften einer andern folgen muß, die dieser verantwortlich ist? Es ist klar, daß eine solche nur Magistrat, nicht höchste Gewalt sey, und daß also nur mit der gesetzgebenden Gewalt vereint die exekutive Gewalt als souveraine, als Theil der höchsten Gewalt gedacht werden könne.

Ja jene Erklärungen selbst, die man von der richterlichen, exekutiven und legislativen Gewalt giebt, würden sogar die exekutive nur als subordinirt, und nie als koordinirt der gesetzgebenden denken lassen. Denn da sie der exekutiven Gewalt nur das Amt des Exekutors geben, wie können sie den Gesetzgeber, den Richter, den Gerichtsdiener auf Einen Rang erheben? Ist das etwa auch nur durch die Verderbtheit der Menschen unmöglich? und sollen wir etwa einst dies Schauspiel sehen, wenn Staat und Menschheit vollkommen sind und wird denn unser Loos besser seyn, wenn diese Gleichheit errungen seyn wird?

Nie hat es auch einen Staat gegeben, in welchem die Trennung der exekutiven und legislativen Gewalt gelungen wäre. In England hat der König neben der exekutiven Gewalt auch die gesetzgebende. Nur durch seine Sanktion wird der Beschluß des Parlaments Gesetz. Kein Gesetz ist also, welches nicht durch seinen Willen Gesetz wäre. Hinwieder aber sind des Königs Minister auch dem Parlament wieder für die Ausführung des Gesetzes verantwortlich. Der Französische Kaiser hat noch sichtbarer neben der exekutiven Gewalt auch die gesetzgebende. Nur auf seinen Vorschlag kann das gesetzgebende Korps Gesetze geben, und er kann die gegebenen publiciren, oder unbedingt suspendiren. Unter dem Direk-

torium ehemals schwankte alle Gewalt, und wie die Parteien ebbeten oder flutheten, befolgte bald das Direktorium nur seine Willkühr statt der Gesetze, bald maaßten die Räthe der Gesetzgebung sich die Funktionen des Direktoriums an. In Amerika ist der Präsident unter dem Kongreß, und das Haupt der Republik nur in ähnlicher Art wie ehemals der Konsul in Rom. Denn der Kongreß hat die Gewalt Handlungen der Regierung zu mißbilligen, zu ändern.

5.

Aber das haben unsre Ideal-Politiker übersehen, daß auch untergeordneten Magistraten der exekutiven Gewalt oft gewisse Theile der gesetzgebenden Gewalt anvertraut werden müssen. Jeder Magistrat hat denn in seinem Geschäftskreise das jus leges adjuvandi, supplendi, corrigendi, eben so gut, wie der Prätor ehemals in Rom. Je vollständiger die Gesetze sind, und je weniger sie für alle Verhältnisse und Geschäfte des bürgerlichen Lebens hinreichen, desto größer ist nothwendig die Gewalt der Obrigkeiten. Während der Republik in Rom, wo die gesetzgebenden Komitien selten für Justizgesetzgebung versammelt werden konnten, wo also auch der Gesetze wenige waren, wo die Gewalt der Magistrate Gesetzen nachzuhelfen, Gesetze zu verbessern, sichtbarer, als zu den Zeiten der Kaiser, wo bald durch Leichtigkeit

Verordnungen zu machen, die Menge der Gesetze vervielfältigt wurde. Aber weder Hadrian noch irgend eine neue Verfassung konnte jenes Magistratsrecht ganz aufheben. So giebt noch das Reichskammergericht seine gemeinen Bescheide und Senatuskonsulte, und so sehen wir das Aehnliche in allen obern Behörden und Gerichtshöfen täglich.

Das jus leges adjuvandi war nicht ein Recht die Gesetze zu vollziehen und in den einzelnen Fällen anzuwenden. Denn es wäre überflüssig gewesen den Magistraten besonders zu gestatten, was in dem ersten Zwecke aller Magistratsgewalt natürlich schon lag. Es war ein Zweig der Gesetzgebung selbst, nämlich durch gemeine Bescheide (etwas ganz anderm als die besondern Bescheide in einzelnen Fällen) das zu verordnen, was die Befolgung eines Gesetzes und dessen Vollziehung nothwendig fordert. So wird oft in Edikten der Obrigkeiten überlassen, die Einzelnheiten des Gesetzes so zu bestimmen, wie die besondre Lage ihres Orts es fordert.

Auch ein jus leges supplendi bleibt den höhern Magistraten, und sie können es in gemeinen Bescheiden ausüben. Es versteht sich freilich, daß sie dies Recht nicht nach Willkühr, sondern allein nach Analogie der Gesetze ausüben können; aber so wie die Obrigkeiten bei

Entscheidungen einzelner Fälle Gesetze ausdehnend erklären mögen, so mögen sie auch diese ausdehnende Erklärung, wo das nöthig ist, in gemeinen Bescheiden als Regel für künftige Fälle aufstellen. Indessen wird die Ausübung dieses da selten seyn, wo die Verfassung es möglich macht, daß der Gesetzgeber selbst stets dafür wachen kann, daß den Geschäften und Verhältnissen des Lebens keine Regel fehle.

Das jus leges corrigendi kann im Umfange der magistratualischen Rechte liegen, ohne daß es darum ein Recht wäre, bestehende Gesetze abzuschaffen. Aber die Obrigkeit darf ja Gesetze auch einschränkend erklären, und so die Worte derselben aus ihrem Geiste verbessern. Warum sollte er nicht auch diese einschränkenden Erklärungen durch gemeine Bescheide als Regel für künftige Fälle bekannt machen? Nur wird dies Recht wieder da von selbst eingeschränkt, wo ein beständiger Gesetzgeber selbst die Gesetze verbessern kann.

Aber in Ländern, wo nicht ein beständiger Gesetzgeber ist, wo die Gesetzgeber nur von Zeit zu Zeit, wie in Rom auf den Komitien, und in England im Parlamente sich versammeln, da mußte denen, welchen Aemter für den Dienst der exekutiven Gewalt anvertraut sind, auch das Recht der Edikte, wie den Prätoren, oder das Recht

der Präjudicien, wie dem Lord Großkanzler von Großbrittannien anvertraut werden.

Auf ähnliche Art erklärt sich das Recht der Ordinationen der Englischen Könige, und der legislativen Senatus-Konsulte in Rom, ehe der Senat unter den Kaisern die Gesetzgebung allein auszuüben anfieng.

6.

In den Staaten, in denen man Konstitutionen nach den Philosophemen von Schriftstellern entwarf, die nur a priori sich Begriffe vom Staate gemacht hatten, hat man immer sehr sorgfältig die gesetzgebende Gewalt unter mehrere Senate getheilt. Der eine dieser Senate sollte dem andern mit einem Veto intercediren können, damit die Gesetze, so scheint es den meisten, mit Weisheit gewählt, und die Freiheit der Bürger nicht gefährdet werde. Dahingegen gab man die exekutive Gewalt in eine Hand eines Monarchen oder eines Direktoriums, um desto schneller das Gesetz zu vollziehen.

Eine seltsame Verirrung angeblich philosophischer Staatstheorien. Nicht von der gesetzgebenden, sondern gerade von der exekutiven Gewalt ist Gefahr der Freiheit zu fürchten. Als Nero in Rom wüthete, da wurde nicht durch die Gesetze die er gab, — sie waren zum Theil

sehr weise — sondern durch seine einzelnen Befehle, die Freiheit in den Staub getreten, das Leben, und was das Leben wünschenswerth macht, den Bürgern entrissen. Selten werden Tyrannen durch Gesetze ihre Ungerechtigkeit und Grausamkeit öffentlich darlegen und bekennen. Sie schleichen im Finstern und suchen den Schein des Rechts, wenn sie auch wider Recht handeln. Darum muß gerade eine gute Staatsverfassung eine Macht festsetzen, welche über die Anwendung der Gesetze wache, damit die Exekutoren der Gesetze verhindert werden, unter dem Vorwande das Gesetz zu vollziehen, ihren Geiz, ihre Begierde, ihren Haß zu befriedigen. Darum hatten die Römer die gesetzgebende Gewalt Einer Hand anvertraut; aber die exekutive Gewalt theilten sie, ganz gegen die neuste philosophische Politik, unter mehrere Magistrate und den Senat, und bewaffneten gegen die exekutive Gewalt die Tribunen mit jenem Veto, daß keine Obrigkeit ihre Gränzen zur Tyrannei hin überschreite. Ihre Weisheit hat die Geschichte der neuesten Thorheiten bestätigt, wenn so fürchterliche Thorheiten noch so genannt werden können. Wir haben in Frankreich das Veto weise Gesetze verhindern und zu den unsinnigsten schweigen sehen. Aber kein Veto erhob sich gegen exekutive Machthaber, wenn diese die ihnen mißfällige Unschuld tödteten oder beraubten. Die Hülfe der Gesetze ist schwach, wenn die exekutive Gewalt von ihnen getrennt ist.

Weiser auch als jene philosophische Politiker handelten unsere Väter da sie alle Gewalt Einem Monarchen übertrugen, daß er Gebung und Vollziehung des Gesezzes in sich vereinigte; die exekutive Gewalt wird bei uns von subordinirten Beamten verwaltet. Es ist also bei dem Fürsten Hülfe gegen jeden Uebermuth der Magistrate, die immer über dem Gesetze sind, wo der Gesetzgeber nicht über ihnen ist. Dazu kömmt, daß die Sicherheit und Freiheit der Bürgergrade das eigene Interesse des Fürsten ist. Gerecht zu seyn, fordert von ihm sein eigener Vortheil und der Vortheil seines Hauses. War Frankreich unter seiner einst so gepriesenen Direktorial-Verfassung glücklicher, oder sind es die Unterthanen Friedrich Wilhelm des Dritten? Oder selbst, (da Ihm nicht alle Monarchen gleichen werden) ist der Blödsinn der Maria Franziske ihren Unterthanen so verderblich geworden, als der Uebermuth jener Konvents-Deputirten den frei genannten Französischen Bürgern?

IV.

Numa und Petrus.

1.

Bei jedem Blick in die physische und in die moralische Welt ahnen wir eine verständige Ursache der Ordnung in beiden. Sie aufzusuchen, an sie zu glauben ist ein Bedürfniß unserer Sinnlichkeit und unserer Vernunft; — unserer Sinnlichkeit, weil wir bei den Zufällen des Lebens des Trostes bedürfen, daß uns eine mächtige Hand mit Weisheit und Liebe durch sie hinleiten könne; — unserer Vernunft, weil das moralische Gesetz in uns, neben dieser Welt außer uns, sie in unendliche Widersprüche mit sich selbst verwickeln würde, wenn sie nicht das Daseyn eines Gesetzgebers annähme, welcher zugleich über die Befolgung seines Gesetzes untäuschbarer Richter wäre.

Darum wurden die Menschen allenthalben zur Idee von einer Gottheit hingedrängt, so bald nur einige Kul-

tur die Bedürfnisse der Vernunft, oder auch nur der edlern Sinnlichkeit ihnen fühlbar gemacht hatte. Vielleicht hat es wohl ein Volk gegeben, welches noch gar keine Ahnung des Göttlichen hatte; aber gewiß nie hat ein Volk nach seiner Erhebung zu dieser Idee, sie wiederum verloren.

Ein Inbegriff von Grundsätzen über das Verhältniß der Menschen zur Gottheit ist Religion, insofern unsere Handlungen dadurch bestimmt werden sollen, und sie nicht, wie in der Theologie nur Gegenstand der Untersuchung oder des Nachdenkens sind; hinwieder aber ein Inbegriff von Handlungen, die von Religion wirklich bestimmt sind, ist es, was wir Gottesdienst nennen.

Aber bei aller Verschiedenheit der menschlichen Vorstellungen von Gott lassen sich demnach die Religionen aller Zeiten und Völker, ja selbst alle möglichen auf zwei Klassen zurück bringen, nach dem doppelten Bedürfniß, welches die Menschen überhaupt zur Religion leitet. Die erstern, welche ich sinnliche Religionen nennen will, sind Darstellungen einer Gottheit, bloß als eines übermächtigen Wesens, welches auf Glück und Unglück der Menschen wichtigen Einfluß habe, oder von dem auch wohl unsere Schicksale ganz abhängen. Die zweiten hin-

gegen: die **moralischen Religionen** sind Darstellungen Gottes, als moralischen Gesetzgebers und Richters. Zu jenen sinnlichen gehören die, welche wir heidnische nennen, zu den moralischen, die Religion der blossen Vernunft, und unter den positiven wohl allein diejenigen, welche sich auf die heiligen Bücher der Christen gründen; und wir dürfen zu diesen außer der christlichen und jüdischen noch die muhemmedanische rechnen, weil sie aus jenen etwa so entstand, wie die scholastische Philosophie aus der Aristotelischen.

Ich möchte den Unterschied zwischen den sinnlichen und den moralischen Religionen noch näher, vorzüglich in Absicht des Gottesdienstes entwickeln, der von ihnen bestimmt wird. Da nun aber bloße Vernunft-Religion gar nicht geschickt scheint, die Grundlage eines äußern Gottesdienstes abzugeben, und man deshalb auch bei dem neuesten Versuche dafür in Frankreich eine Menge der Religion selbst fremdartige Dinge dazu mischte: so will ich nur positive Religionen vergleichen, und dafür die christliche und die Griechisch-römische ausheben.

2.

Die kultivirten Völker der alten Welt dachten ihre Götter allein als Geister, welche auf Glück und Unglück der Menschen einen wichtigen Einfluß hätten. Zwar seyen

diese Götter selbst, dachten sie, dem unaufhaltbaren Schicksale unterworfen, welches über Himmel und Erde mit ewiger Blindheit herrsche. Aber das Fatum schlug doch nicht überall die Hand in das Spiel, und ließ ja der Willkühr der Menschen, wie denn nicht der weit mächtigern Götter? einen weiten Raum. Die Olympier konnten also den Menschen manchen Schaden zufügen oder abwenden, manchen Vortheil gewähren oder versagen. Auch sahen sie, wenn gleich nicht allwissend, doch tiefer in die Zukunft, als der Mensch, und ihre Orakel konnten also immer sehr viel nützlicher seyn, als die Klugheit der erfahrensten Männer.

Als moralische Gesetzgeber und Richter werden diese Götter in den Mythen eben so wenig dargestellt, wie Rübezahl und andere Ungethüme (was waren die Götter anders?) in unsern Volkssagen. Minos, Aeakus und Rhadamant waren wohl strenge Richter. Aber sie glichen den Zollgerichten, welche sonst um Recht und Unrecht nicht sorgen, sondern bloß, ob der Zollkasse ihr Gebühr gegeben worden. So richteten diese Richter der Unterwelt auch nicht über Moralität, sondern allein über Pietät gegen die Götter: Ob man den Göttern die Ehrfurcht, Dienste und Opfer bezahlt, die ihnen herkömmlich gebührten; ob man nicht wissentlich oder unwissentlich, welches diesen despotischen Göttern gleich galt, ihre

Bildnisse und Tempel, Altäre und Priester beleidigt, und ob man ihre Feste gehörig begangen habe?

Nur zufällig kam bisweilen eine moralische Beziehung dabei heraus. Nämlich die Götter hatten alles, was sich auf die Welt bezog, in gewisse Departements unter sich getheilt. Daher konnten denn Tugenden, so weit sie vornehmlich auf irdisches Glück sich bezogen, nicht ausgeschlossen seyn, und die einzelnen Tugenden, die in ein solches Götter-Departement Einfluß hatten, gehörten denn wohl zu demselben. So war zum Beispiel Juno die Beschützerin des ehelichen Bundes. Sie strafte also den Ehebruch — aber nicht die thierische Wollust, nicht die Niedrigkeit des Charakters, welche den Menschen so tief hinab sinken läßt, sondern die grobe äußere That, nicht die Immoralität, sondern die Verletzung der Schutzherrlichkeit der Götterkönigin.

Die Moral war der Religion ganz fremd, und bloß eine Beschäftigung der Philosophie wenn man will. Darum enthalten die Schriften der Alten von der Natur der Götter, so wenig moralische Beziehungen, und ihre Schriften über die Pflichten so wenig von religiösen Antrieben. Es war eine elegante Paradoxie, wenn einmal ein Philosoph sagte: Man verehre die Götter nur durch Tugenden, Religion und Moral waren ganz heterogene

Dinge. Jene sollte den Menschen keinen innern Werth, sondern den Schutz und den Segen der Götter geben; diese gab ihm innern Werth, ohne daß er deshalb auf den Beifall aller Götter oder ihren Schutz hätte rechnen dürfen. Und so erklärt es sich auch, wie jene Sagen von den Missethaten der Götter, in welche übrigens wohl manche nützliche Wahrheit gesinnbildert war, ohne Gotteslästerung erzählt und ohne Aergerniß angehört werden konnten; wie man auf den Theatern es ertragen konnte, wenn Götter als Verbrecher oder neckende Possenreißer vorgestellt wurden. Denn der Zorn der Götter, wie ihn Griechen und Trojaner erfuhren, gleicht völlig den Neckereien, womit Rübezahl die Reisenden im Gebirge beunruhigte, nur daß Griechisches Genie, Griechisches Klima und die erhabensten Sänger jenem allen eine Eleganz geben, die unter dem nordischen Himmel in unsere Volkssagen nicht kamen.

3.

Es liegt am Tage, wie der Gottesdienst beschaffen seyn mußte, welchen eine solche Religion bestimmte. Innerer Gottesdienst war dabei kaum gedenkbar, geschweige denn möglich. Wer konnte diese Götter anders fürchten, als man gefährliche Menschen zu fürchten pflegt, oder wer konnte eine verehrende innere Dankbarkeit gegen sie hegen, wie gegen edle Wohlthäter? Man dankte ih-

nen, wie man einem Tyrannen dankt, dessen gute Laune heute ein Ordensband, und vielleicht morgen mit eben so wenigem Grunde die Knute giebt.

Aber die Gesetzgeber konnten diese Religion vortrefflich benutzen, um die Menschen an das Vaterland zu knüpfen. Denn die Götter jedes Staats waren nur auf das Gebiet des Staats beschränkt, und ihr Gottesdienst durch alle Reize der Sinnlichkeit erhoben.

Man glaubte nicht, daß die Götter anderer Völker falsche Götter, und nur die vaterländischen oder eigenen Götter allein wahre Götter seyen; sondern, daß jene nur in dem Gebiete jener Völker, so wie diese nur in diesem Gebiete herrschten. Herrschten ja sogar in jedem Hause besondere Laren, um die der Nachbar sich nicht bekümmerte, als welcher wiederum nur den seinigen diente. Auch hierin sieht man wieder dasselbe, was wir in unsern freilich rohern und burleskern Volkssagen finden, wenn man nun wieder die Eleganz abrechnet, welche die innere Schönheit mancher Dichtung, welche das Verschlungenseyn der Religion in die feinsten sinnlichen Gefühle jener kultivirten und doch der Natur so nahe lebenden Menschen dem allen gab. Jupiter herrschte im ganzen Staate, und ihre eigenen Laren in den einzelnen Häusern, eben so wie Rübezahls Herrschaft im ganzen

Ge-

Gebirge nicht verhindert, daß nicht jedes einzelne Haus im Gebirge sein besonders Hausgespenst, oder besondere Unterirdische haben möge. Die einzelnen Familien, ehemals isolirt, hatten sich zum Staate vereint, und ihre Familien-Einheit beibehalten, und hatten sich zur öffentlichen Staats-Religion vereint, und dennoch ihre besondern Familiengötter behalten. — So sieht man wie diese Religion eine Vaterlandsliebe entflammte, welche bei uns edler, aber nicht so sinnlich stark seyn kann.

Nur des Schutzes dieser Götter hatte der Bürger sich zu erfreuen. Von ihnen ausgestoßen kam der Unglückliche auf fremden Boden, unter fremde Götter, die seiner als eines Fremdlings nicht achteten. Er stand allein da in den Stürmen des Schicksals, und selbst vom Himmel streckte sich keine hülfreiche Hand gegen ihn aus.

Die Feier nun des äußern Gottesdienstes hatte nicht wie bei moralischen Religionen, Belehrung über die moralischen Verhältnisse der Menschen zur Gottheit, oder auch nur Versinnlichung derselben zum Zweck. Menschen sinnlich durch Feierlichkeiten zu reizen, und durch des Vaterlandes Götter an das Vaterland zu knüpfen, wenn man der Größe dieser Götter huldigte, das nur war der Zweck des Gottesdienstes. Haine mit allen Reizen der schönen Natur, Tempel und Hallen in aller Erhabenheit

der Baukunst, Gemälde mit allem Zauber des Pinsels, Statuen und Säulen in aller hohen Einfalt der Bildnerei, dazu Hymnen mit aller Stärke der Dichtkunst und Musik, endlich Schauspiele, welche alles dies in sich vereinigten, die Feier der Opfer, die festlichen Umgänge und Gebete, die Würde und Pracht der Priester, wenn das Volk mit Kränzen und Jubel herbeiströmte, das alles mußte die Sinnlichkeit und Einbildungskraft in hohen Schwung erheben, es mußte die Menge unwiderstehlich hinreißen, und konnte kaum den Weisern selbst gleichgültig seyn.

Aber kein eigentlich moralischer Zweck gab dem allen einen Werth. Alles das sollte nicht den Menschen zu den Göttern emporheben, sondern diese zu ihm herabziehen. Man wollte entweder für ein Unternehmen den Beistand der Götter verdienen, oder für ein gelungenes ihnen danken, um sich ihrer auf die Zukunft wieder zu versichern, oder man wollte ihren gereizten Zorn versöhnen. Man that ihnen für alle diese Zwecke, wie man Menschen zu Ehren thut. Man gab ihnen Schauspiele, sogar Gastmäler. Das Niederfallen, die Feierlichkeit vor ihnen, war, wie wenn man vor Königen erschien. Eine gleiche Bewandniß hatte es mit den Opfern.

4.

Die Opfer sind immer eine merkwürdige Erschei-

nung in der Geschichte der Menschheit. Ihr Ursprung liegt hier außer meinem Zweck, aber wahrlich, was bisher darüber gesagt ist, scheint mehr gesagt, um sich aus der Frage zu ziehen, als daß man geglaubt hätte wirklich zu befriedigen.

Die Allgemeinheit det Sitte ist die Schwierigkeit, der Einfall eines Einzelnen konnte sich nicht so ausbreiten.

Und da in der Natur des Menschen wohl schwerlich ein befriedigender Grund für die Allgemeinheit gefunden werden kann, so muß er wohl in der frühesten Geschichte der Menschheit gesucht werden.

Indeß was auch der Ursprung der Opfer gewesen sey, ihr Zweck war, wenn man die Opfer der Israeliten im Sinn der heiligen Gesetze ausnimmt, wahrlich nicht weder Symbol noch Mittel der Genugthuung für Mängel der Moralität. Dies ist eine Idee, welche neuere Schriftsteller den Alten untergeschoben haben; sie selbst konnten darauf gar nicht fallen; keiner ihrer Schriftsteller hat davon auch nur den mindesten Wink gegeben.

Wie hätte man auf den Einfall kommen können, vor Jupiter seine Sünden versühnen zu wollen?

Wahrlich den Stier der Europa konnte Ehebruch, den Gemal der Juno konnte Blutschande, den Sohn des

Saturns konnte Vatermord und Hochverrath, den Entführer des Ganymedes konnte unnatürliche Verruchtheit, diesen Jupiter konnte kein Laster als Richter fürchten.

Und wer seiner Genossen des Olympus war reiner? Welcher von ihnen verhieß nicht selbst einem Laster Schutz? Und welcher von ihnen schützte eine andere Tugend, als etwa eine solche, die äußerlich geübt, seiner Schutzherrlichkeit diente? Welcher Gott sah auf die Gesinnung oder ein reines Herz? Und man hätte darauf sinnen sollen, diese Götter deßhalb zu versühnen, weil man lasterhaft war, wie sie? —

Hätte man irgend eine Idee von Versühnung der Immoralität gehabt, so würde doch irgend einer der Philosophen diese aufgefaßt haben, oder irgend ein Mythe der Genugthuung dieses Geheimnisses der Naturreligion, erwähnt haben. Aber bei allen Alten darüber ein tiefes Stillschweigen. Und wie hätte man nur bei den Vorstellungen vom Moralgesetze, die man hatte, darauf fallen sollen? Die meisten Menschen glauben in ihren Systemen, und was noch schlimmer ist, im praktischen Leben, jede gute That ein Verdienst, jedes Aufwallen eines guten Gefühls eine Tugend. Die Laster sah man damals wie jetzt für bloße Irrthümer des Verstandes, für Schwächen an. Sagte doch neulich noch

ein berühmter Theologe: „das ängstliche Besorgtseyn für die Moralität sey Schwäche und schädlich." *) So arg, wie mit diesem christlichen Theologen, war es nun freilich wohl nicht mit jenen Heiden. Aber in der That stellte ihre Philosophie so wenig, als unsere gewöhnliche Philosophie des Lebens sich das Gesetz der Pflicht in seiner ganzen heiligen Majestät vor, und konnte eben deshalb auch die Verdorbenheit der Menschen nicht in ihrer ganzen Größe sehen. Selbst unter uns ja, ehe Kant die Lehre vom Radikalbösen vortrug, war das die allgemeine Lehre derer, die sich für aufgeklärter als andere, und deshalb zum Aufklären berufen hielten, daß es mit den Verirrungen des Menschen, die man Laster nenne, so genau nicht genommen werden könne, von Gott nicht so genau genommen werde. Man erinnere sich zurück, konnte jemand, ohne sich dem Gespötte auszusetzen, gestehen, daß er eine Erbsünde glaube, ehe Kant sie das Radikalböse genannt hatte? Und noch jetzt, wie mildert man so gern dies Böse im Namen und Vorstellung? **)

*) Soll das heißen, die schwärmerische, frömmelnde leere Aengstlichkeit, so ist das zwar wahr — aber denn ist auch nichts gesagt, weil das niemand bezweifelt. Ist auch die vernünftige, fromme Sorgsamkeit schädlich?

**) Die neueste Täuschung, da man wohl jetzt weder die Heiligkeit des moralischen Gesetzes, noch die Verdorbenheit des

Mängel der Moralität zu decken, sie zu versöhnen, ein Bedürfniß des Glaubens an eine Genugthuung zu fühlen, darauf können Menschen nur dann kommen, wenn sie die Heiligkeit des Gesetzes und die Verdorbenheit ihres Willens ganz in dem grellen Kontraste sehen, welchen diese mit einander darstellen. Gut seyn, nicht bloß nach Gutseyn streben, aus reiner innerer Achtung des Guten, gut seyn, von der Wiege bis ins Grab, ohne irgend einen Fehl, ohne irgend eine niedrigere Triebfeder gut seyn, das gebietet, das fordert unbedingt das Gesetz in unsrer eignen Vernunft, und unsre Vernunft selbst verwirft dabei alle Entschuldigung mit unsrer Schwäche, weil sie wohl sieht, daß diese Entschuldigung weder bestimmte Grade noch Gränzen habe, sie zu lassen, also geradezu gänzliche Umstürzung des Gesetzes seyn würde. Und wenn nun jemand von der Wiege bis zum Grabe, ohne irgend einen niedrern Antrieb, aus reiner Achtung des Guten, und ohne irgend einen Fehl das Gesetz des Guten erfüllt hätte — was wäre dann? O nichts wäre dann, als absolute Schuldigkeit und Pflicht erfüllt; noch nicht das mindeste Verdienst erworben.

Menschen verkennen kann, ist die, das moralische Gesetz wolle von uns nur ein Streben nach seiner Vollkommenheit — als ob es nicht vielmehr absolut geböte, als ob es nicht spräche: sey gut, sondern nur: Versuch es gut zu seyn, so weit du kannst.

Oder was wäre das für Verdienst, das Gesetz seiner Natur erfüllen, nicht gegen sich selbst geraset zu haben? Folglich die vollkommenste Tugend verdient noch weiter gar nichts, als nur nicht unglücklich zu seyn; und selbst ihre Würdigkeit glücklich zu seyn, ist noch kein Rechtsanspruch auf positives Glück. Und wenn wir nun auf der andern Seite sehen, daß wir vielleicht auch nicht einer einzigen ganz reinen Handlung, die ohne irgend einen feinen oder groben Eigennutz gut gewesen, in unserm ganzen Leben uns bewußt seyn können, so kann erst dies ängstigende Gefühl zu einem Wunsche nach Versühnung, zu einem Glauben an Genugthuung drängen.

Nun aber wo ist, wenn man die christliche Religion ausnimmt, dies gelehrt worden, als in unsern Tagen? Welcher der alten Philosophen hatte diese Vorstellung? Und wie konnten denn die Menschen des Alterthums auf den Einfall kommen, die Mängel ihrer Moralität vor ihren unmoralischen Göttern versöhnen zu wollen? Nur Impietät wollen sie versöhnen; denn nur Impietät war es, was die Götter hier durch Verlassen in der Noth oder zugefügte Uebel, und nach dem Tode durch die Furien des Tartarus bestraften.

So war also der ganze Gottesdienst jener Religionen nichts als eine Anstalt der Sinnlichkeit und des Aber-

glaubens, Anstalten, die Götter sich für sinnliche Zwecke, vielleicht zu einem schändlichen Vorhaben geneigt za machen, oder sie zu versöhnen, wenn sie durch einen Verstoß gegen das, was ihnen gebührte, die Laune hatten, uns nicht gut zu seyn.

5.

Wenn man eine Vereinigung zur gemeinschaftlichen Feier des äußern Gottesdienstes Kirche nennt, so waren die Alten jeder Mitglied zweier ganz verschiedenen Kirchen, der häuslichen, und der öffentlichen. Jede Familie machte eine Kirche aus, für den Dienst ihrer Hausgötter vereint. Der ganze Staat wieder war eine Kirche, vereint zum Dienst der allen Bürgern gemeinschaftlichen Götter.

So wie nun die Privatreligion der Familie, und die öffentliche Religion dem Staate eine superstitiöse Sanktion gab, um beide dadurch fester zu vereinigen, so war auch hinwieder Familie und Staat das einzige Band, welches diesen kirchlichen Vereinen eine rechtliche Haltbarkeit gab.

Denn jede Gesellschaft, deren Zweck zwar nicht den Pflichten der Gerechtigkeit gegen andre, aber doch den ethischen Pflichten, und unsrer moralischen

Vervollkommnung widerspricht, hat überall kein inneres rechtliches Band in sich. Zwar mag eine solche Gesellschaft sich gegen jeden außer ihr behaupten, und niemand kann mit Recht ihre Existenz gewaltthätig verhindern, weil sie niemandes Rechte kränkt. Aber sie kann kein inneres Gesellschaftsrecht haben, das ist, ihre Anstalten, Verabredungen und Gesetze machen nie eine wirklich natürliche juridische Pflicht für ihre Mitglieder. Denn niemand kann gültig eine juridische Pflicht übernehmen, welche unsrer obersten Grundpflicht, dem Zwecke unsers Daseyns, nämlich unsrer moralischen Vervollkommnung widerspräche.

Nun war aber die Religion jener Kirchenvereine, wie alle sinnlichen Religionen, der Moralität nicht bloß gleichgültig, sondern selbst nachtheilig. Schon dadurch, daß man keinen Gott, als moralischen Gesetzgeber und Richter annahm, indem man zum Glauben an Götter nur durch Sinnlichkeit getrieben wurde, schon dadurch war die Moralität des erhabensten Antriebes zur Befolgung ihrer Gesetze beraubt. Indem man die heilige Scheu vor dem Uebersinnlichen, die nur der Moralität geweihet seyn sollte, leeren Phantomen der Einbildungskraft widmete, und dadurch zum Aberglauben herabwürdigte, nahm man der Tugend eine mächtige Stütze, der Vernunft das eigentliche Feld ihrer Forschungen. Ja,

indem man sogar den erhabensten der Wesen, die man kannte, alle Laster beilegte, nahm man diesen das Schreckliche, und milderte ihre Abscheulichkeit. Man reizte sogar zu ihnen, indem man ihnen gleichsam den Schutz jener überirdischen Wesen zusicherte, und so nicht nur nicht einmal die Furcht vor Strafe der Bosheit dagegen in die Wagschaale der Tugend legte, sondern die Bosheit fast heiligte.

Diese kirchliche Gesellschaft hatte also gar kein rechtliches Band in sich. Und, wie denn das Gefühl des natürlichen Rechts allemal im Ganzen die Menschheit leitete, wenn man auch die Grundsätze desselben nicht entwickelt denken konnte, so existirte in der alten Welt keine Kirche, als eine eigene Gesellschaft, sondern nur durch den Staat, als Ein Institut mit ihm. Die Religion war nur ein Kapitel des Staatsrechts.

6.

Man vergleiche eine moralische Religion nun, die einen Gott als moralischen Gesetzgeber und Richter verehrt, mit diesen sinnlichen, die nur Götter als Beförderer oder Hinderer des sinnlichen Glücks kennen.

Die Religion der Christen benimmt zwar uns keinesweges den Trost eines überirdischen Schutzes in den Ge-

fahren, die das Leben in dieser Welt umgeben. Sie erhebt vielmehr diesen Trost bis zu einer Beruhigung, zu welcher selbst nicht einer der alten Weisen ihn erhob. Sie lehrt nämlich Einen allmächtigen Gott, der alles in allem keinem Schicksal unterworfen sey, der alle Schicksale lenke, dessen Wille selbst und allein das Schicksal sey, der Himmel und Erde in seiner Hand umfasse, ohne dem kein Sperling auf den Boden falle, und dessen Liebe eben so unendlich sey, als seine Weisheit und Allmacht.

Aber Gott als moralischer Gesetzgeber und Richter, ist doch so sehr ihr einziges Thema, daß sie selbst den Tröstungen ihrer Lehre von der Vorsehung eine ganz moralische Beziehung giebt. Diese über alles erhabne Idee ist so sehr ihr ganz eigenthümlich, daß sie von unsern Philosophen selbst noch wenig bemerkt worden ist. Sie lehrt nämlich, daß alle Schicksale des ganzen Weltalls, wie jedes einzelnen Menschen, Erziehungsmittel in der Hand des Weltregierers für jeden einzelnen Menschen sey. Daß das Unglück oft weiser macht, das hat wohl auch die beschränkteste Erfahrung bemerkt, und daß das menschliche Geschlecht im Ganzen nach einem gewissen Plane zu immer höherer Vollkommenheit hienieden fortschreite, das haben wohl einige in Schwärmerei geträumt. Aber die Christliche Religion lehrt, daß alle

Schicksale der Welt im Großen, wie jedes Einzelnen im Allerkleinsten von der Hand des Allmächtigen so in einander in eine Kette geschlungen worden, daß nicht etwa bloß hier in dieser Sinnenwelt, sondern jeder einzelne Mensch in alle Ewigkeit hier und dort hin, vom Bösen ab, und zum Guten hingezogen werde. Glück sey kein Lohn und Unglück keine Strafe, sondern beides Erziehungsmittel in der Hand seines Vaters, der zerschlage und dessen Hand heile, der seinen Sohn liebe und ihn züchtige.

So ist allenthalben das Hauptthema der christlichen Lehre, Gott als moralischer Gesetzgeber, moralischer Weltregierer, moralischer Richter, die nie wankende Gerechtigkeit des Richters soll nicht sinnliche Furcht der Strafe in uns wirken, sondern vielmehr die Heiligkeit seines Willens den unserigen zum Gehorsam unter sein Gesetz unterwerfen, und die Liebe des Gesetzgebers und Regierers der Welt soll durch Dankbarkeit zur Vollbringung dieses Gesetzes, als seines Willens, uns heiligen.

Gleichwohl hat man dieser Religion wenigstens so, wie unsere Kirche sie bisher gelehrt hat, den Vorwurf gemacht, sie schade der Moralität, theils unmittelbar, theils mittelbar. Durch ihr Hinweisen auf Vergeltung in jenem Leben, mache sie die Tugend lohnsüchtig; ihre

Lehre von übermenschlichen bösen Wesen, die den Menschen durch übernatürliche Reize zum Bösen verführen, lähme den Muth gegen das Laster zu kämpfen und lasse diesem die Entschuldigung des Verführtseyns; ihre Lehre von der Genugthuung und Entsündigung des Menschen ohne sein Verdienst entnerve den Ernst der Besserung und mache den Bösewicht sicher und frech; und endlich ihr Glaube an Wunder und Geheimnisse nähre den Aberglauben so gut als die Mythen der Heiden; Numa's vorgebliche Offenbahrung von der Egeria sey nicht unglaubhafter als die des Petrus vom heiligen Geist.

Für den Zweck dieser Untersuchung ist es von der größesten Wichtigkeit diese Vorwürfe zu untersuchen. Hiebei der Meinung der Mode folgen, und über die Schwierigkeiten, die ihr entgegen stehen leise hinweggehen, sie nicht in Zweifel ziehen, am allerwenigsten gegen sie reden, das mag vortheilhaft seyn — aber es ist Verrath an der Wahrheit. Es kömmt auf die Bestimmung des Verhältnisses unserer Kirche zum Staat an. Wer kann dabei ein anderes Interesse haben, als Wahrheit? — Also laßt uns dieser Untersuchung nicht ausbeugen.

7.

Jene erste Beschuldigung kann gewiß am leichtesten abgelehnt werden. Ein großer Theil unserer Theologen

wird kaum einmal begreifen, wie das eine Beschuldigung der Kirche seyn könne, daß sie durch Aussicht auf Lohn eines zukünftigen Lebens, die Tugend lohnsüchtig mache?

Aber nirgend im Christenthum finden wir eine solche Hinweisung auf ein Glück der Ewigkeit, als Grund der Moralität, oder auch nur als Bewegungsgrund der Tugend. Gerade im Gegentheile lehrt es, daß auch die allervollkommenste Erfüllung des Moralgesetzes, in ihrer höchsten Reinheit, von der Wiege bis zum Grabe, den Menschen doch nur zu einem unnützen Knecht mache, der noch nichts mehr gethan habe, als er gerade zu thun schuldig war. Sie lehrt, daß er dadurch kein positives Verdienst, keinen Anspruch auf positives Glück habe, daß vielmehr alle Seligkeit des Himmels, welche Gott freilich ihm geben werde, dennoch nicht etwas verdientes, sondern ein freies Geschenk freier Gnade Gottes sey.

Sie nimmt also alle Hoffnung sogar eines Lohns als Lohns gänzlich hinweg. Wie mag ihr denn vorgeworfen werden, daß sie lohnsüchtige Tugend wirke? Sie verfährt vielmehr ganz der durch Kritik gereinigten Naturreligion entsprechend. Diese nämlich stellt die Unsterblichkeit der Seele als eine Hoffnung aus, die zwar nicht reel objektiv erweisbar sey, deren Gegentheil aber auch wahrlich durch nichts erwiesen werden könne, die also

theoretisch angesehen ewig problematisch bleiben werde, die aber zu glauben, und mit festem lebendigen Glauben festzuhalten, ein absolutes Bedürfniß des Menschen sey. Nicht ein Bedürfniß der Sinnlichkeit, um unsere Furcht vor dem Tode zu beruhigen, oder im Unglück durch die Aussicht in eine heitere Zukunft uns aufzurichten; selbst nicht deshalb, weil wir etwa der Moralität diese Stütze wünschen; sondern ein Bedürfniß der Vernunft selbst, um sich aus den Widersprüchen zu entwickeln, welche ihr sonst schlechthin unvermeidlich sind. Denn wäre für uns keine Unsterblichkeit, so würde zwar immer das Moralgesetz als unerlaßlich von uns anerkannt werden; aber die Befolgung desselben würden wir doch als ganz folgenleer, und also als zwecklos (in der Welt der Sinnlichkeit wenigstens) ansehen müssen. Wenn nun die Dauer unsers Daseyns auf die Welt der Sinnlichkeit eingeschränkt wäre, wozu wäre das Streben nach einer übersinnlichen Vollkommenheit? Und wenn unsere zwiefache Natur, die vernünftige und die sinnliche, wenn ihre Gesetze, das Gesetz jener: sey gut, und das Gesetz dieser: sey glücklich, in Kollision kommen, warum sollte das Gesetz der letztern nachstehen? Mag die Vernunft selbst Richterin seyn, zwischen sich und der Sinnlichkeit seyn. Warum sollte die Sinnlichkeit nachstehen, wenn nicht dereinst ein Zustand wäre, wo das höchste Gut für vernünftig sinnliche Wesen: Zusammenstimmen des Glücks und der

Tugend, realisirt würde? — Darum nimmt die Vernunft eine Unsterblichkeit an, um sich selbst nicht zu widersprechen, nicht selbst sich aufzuheben. — Gerade so wird in den heiligen Büchern die Auferstehung der Todten gelehrt. Christus lehrt wohl, um das Zweckmäßige in der Befolgung des moralischen Gesetzes, und den Plan der Weltordnung darzustellen: thue Gutes im Verborgenen und dein Vater im Himmel wird dir's vergelten öffentlich; aber nie sagte er: damit er dir vergelte.

8.

Ehe ich weiter gehe, glaube ich bezeugen zu müssen, daß es mir hier gar nicht um die Vertheidigung der Wahrheit weder der christlichen Religion überhaupt, noch irgend eines kirchlichen Systems von ihr insbesondere zu thun ist. Mir liegt nur daran, zu untersuchen: ob die Kirche in dem Verhältnisse zum Staate stehen könne, in welchem ich sie zu sehen glaube. Dabei sind die eigenen Ueberzeugungen des Verfassers von Religion, und seine religiösen Grundsätze ganz gleichgültig, und gewiß dem Leser am wenigsten interessirend.

Um aber jenen andern Vorwürfen, welche man der Lehre von den bösen Dämonen von dem Versöhnungstode Christi, und der Erzählung von Wundern gemacht hat, zu begegnen, hat eine Partei der Theologen, die unter

den Teutschen Protestanten seit einiger Zeit die herrschende ist, überall geleugnet, daß diese Lehren, diese Erzählungen in der Bibel enthalten wären. Um die ehrwürdigsten der Gegner des Christenthums, die eigentlichen Naturalisten zu gewinnen, deuten sie die dahin einschlagenden Stellen ganz anders, oder nehmen, wo das nicht möglich ist, eine Akkommodation der heiligen Schriftsteller an den Geist und die Vorurtheile ihrer Zeiten an.

Mir scheint indeß, daß in diesen Vorstellungen unserer neuesten Exegeten nichts liege, was irgend einen Naturalisten gewinnen könne. Mir scheint es, daß er vielmehr auf ein so inkonsequentes System mit Verachtung sehen müsse. Er wird nur in der kirchlichen Orthodoxie, und in dem reinen entschiednen Deismus die Konsequenz finden, die einem vernünftigen Wesen doch wohl die allererste Bedingung seiner Meinungen ist. Zwar ein ganz konsequentes System ist darum noch nicht wahr; aber ein ganz inkonsequentes ist denn doch wohl ganz gewiß falsch. Der kirchlich orthodoxe Mann und der Naturalist werden sich von dem Neologen eben dieser Inkonsequenz halber gleich weit entfernt fühlen. Warum aber sollten sie sich nicht unter einander gegenseitig dulden? Glauben doch beide Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Was sollte sie hindern, sich als Menschen die Hand zu bieten? Warum will man einen Frieden zwischen ihnen auf so gezwungene Bedingungen vermitteln?

Die Beschuldigung der Inkonsequenz, welche ich unsern gern so genannten Neologen mache, bedarf keines gesuchten Beweises. Sie selbst verhehlen gar nicht den Zweck, den sie haben, den Naturalisten zu gewinnen, und daß sie darum allein so deuteln, um nichts als ein System des reinen Naturalismus in der Bibel, oder doch so wenig, als möglich, mehr darin zu finden. Nur scheint es mir schon eine seltsame Naivität, geradehin dem Naturalisten zu sagen: „diese Deuteleien, die uns „oft so sauer werden, geschehen bloß um dich zu gewin„nen. Wir versuchen um Deinetwillen alles hinweg zu „interpretiren (und siehe selbst mit welcher gewaltsamen „Kunst) was dir nur irgend anstößig seyn könnte. — Welchen Dank meint man, kann ihnen der Naturalist dafür haben? Was kann es ihm, der bloß Naturreligion will, und diese in seiner Vernunft, in seinem Herzen findet, was kann es ihn bekümmern, ob diese Religion in einem alten Buche enthalten sey, oder nicht?

Und in der That, welchen Menschen könnte das interessiren, wenn nicht etwa historisch den Gelehrten, vor allem bei der Art, wie die Bibel lehrt? Die heiligen Schriftsteller der Christen, und Christus selbst lehrten freilich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Aber sie lehren diese Wahrheiten ohne allen Beweis; sie verkündigen sie auf bloße Autorität. Welchen bloß menschlichen Philo-

sophen kann man das verzeihen? Wer ist der Mensch, der sich erkühnt, den Menschen Wahrheit vorzuschreiben? Welcher Philosoph, der ein redlicher Mann wäre, wenn es ihm am Herzen läge, Aufklärung zu verbreiten, würde nicht gerade in der Entwickelung der Beweise am sorgfältigsten seyn, darin am ängstlichsten vor Irrthum zu bewahren suchen?

Waren also Christus und seine Apostel nur Menschen, wie wir andern, wie können wir sie für gute und weise Menschen halten? Warum wollten wir noch diese Achtung gegen die Bibel affektiren, warum sie noch zu unserm Religionsbuche machen, wenn sie nur eine natürliche Religion enthält? Kants Kritik der praktischen Vernunft thäte dafür bessere Dienste, da sie Beweise enthält; und wäre es schwerer, sie zu popularisiren? Und wozu vollends gebrauchten wir diese gelehrte Männer, welche alte Sprachen, und zahllose Manuskripte durchwühlen, die sonst ohne allen Nutzen für uns sind, um nach aller Arbeit der Wettsteine und Kennikate, mit aller Gelehrsamkeit der Bochorte und Semmler, mit allem Scharfsinne der Michaelis und Eichhorne aus einem alten Buche gerade so viel heraus zu interpretiren, als wir ohnehin von selbst aus der Vernunft wissen? Kann etwas lächerlicher seyn, als die Bemühung jener Interpreten, sich um ihre eigene Brauchbarkeit zu interpretiren.

Besonders inkonsequent scheint mir alles, was man gesagt hat, um den Tod Christi nicht als Versühnungstod dargestellt seyn zu lassen. Es ist nämlich nicht die Frage, was hierüber an sich geglaubt werden solle, sondern nur von dem, was in den heiligen Büchern stehe. Bestätigung und Ausbreitung seiner Lehre soll der Zweck des Todes Christi gewesen seyn. Bestätigung! Welcher vernünftige Mensch wird jemandes Lehrsätzen deßhalb glauben, weil dieser dafür gestorben ist? Welcher Schwärmer thäte das nicht auch? Und Ausbreitung? Abgerechnet, daß es wohl keine löbliche Handlung wäre, wenn jemand sich tödten ließe, damit eine von ihm erfundene Lehre ausgebreitet werde — indem nie der Zweck ein Mittel, nie die Absicht einen Selbstmord heiligt — so wird wohl kein Mensch begreifen, wie jemand dadurch seine Lehre hätte ausbreiten wollen, daß er sich unter einem obskuren Volke schimpflich hinrichten ließe. Warum ließ er sich doch tödten, ehe er wenigstens die Ausbildung seiner Schüler, die ihm ja so sehr mißverstanden haben sollen, vollendet hatte? Recht langes Leben würde am zweckmäßigsten für diese Ausbreitung gewesen seyn. Auch mußte ja Jesus, (war er ein menschlich gebildeter Philosoph), doch wohl übersehen, daß überall sein Auftreten unter jenem verachteten Volke wenig zur Ausbreitung seiner Lehre würde beitragen können.

Das mußte doch der Mann übersehen, der ein Philosoph von solcher Größe seyn soll, daß er unter allen Menschen zuerst die erhabenste Wahrheit der Naturreligion in völliger Reinheit entdeckt haben soll; das mußte er doch übersehen, daß er für die Ausbreitung seiner Lehre unendlich mehr gewirkt haben würde, wenn er, statt in dem unberühmten Jerusalem sich tödten zu lassen, in Rom oder Athen aufgetreten, und dort nicht von den Grundsätzen des Judenthums, sondern von den der Sokratischen Schulen ausgegangen wäre, um seiner Philosophie mit aller Eleganz Griechischer Kunst Eingang zu verschaffen. Das mußte er doch übersehen, daß da die jüdischen Vorurtheile, die unsere philosophischen Theologen, so fein zu finden, so mühsam zu vertilgen haben, sich nicht an seine Lehren angereihet hätten. Wie, wenn in unsern Tagen jemand Lehrsätze auszubreiten unter den Lappländern sich tödten ließe? Wie, wenn er seine Lehre so einkleidete, daß man, um ihn zu verstehen erst die Volkssagen der Lappländer studieren müßte — von dem könnte man sagen, er sey in Lappland gestorben, um über England, Teutschland und Frankreich, und die ganze Erde seine Lehre auszubreiten?

Aber über alles inkonsequent ist es, daß man, um jener Beschuldigung der Immoralität gegen einige biblische Lehrsätze, auszuweichen, bloße Akkommodationen der

Stifter des Christenthums in ihren Lehren selbst an den Geist der Zeiten in diesen Sätzen annimmt.

Das sagt Ihr, die ihr so laut, so dringend behauptet, jene Sätze wären der Moralität zuwider, und Ihr achtet doch den Mann, der sich nach diesen moralisch schädlichen Vorurtheilen akkommodirte, und behauptet dennoch, er habe Aufklärung verbreitet? oder haltet Ihr es für Recht, Vorurtheile durch Vorurtheile und durch Akkommodation an moralisch schädliche Vorurtheile auszurotten? Christus hätte Irrthümer durch Aberglauben, den Teufel durch Beelzebub ausgetrieben, und dadurch diese Eure enthusiastische Bewunderung sich erworben? Ihr tadelt die Jesuiten, daß sie um eine große Nation zu gewinnen, Christus und Confucius vereinigten. Und Ihr tadelt sie mit Recht; denn wer nicht ganz mit der Wahrheit ist, der ist wider sie. Gleichwohl wollt Ihr, daß die gepriesene Stifter Eurer Religion, moralisch schädliche Vorurtheile begünstigt hätten, um ihrer Lehre Beifall zu verschaffen? O sagt lieber, sie hätten geirrt. Was dürfen wir von Euch selbst erwarten, da Ihr solche Akkommodationen so lobpreiset? akkommodirt Ihr etwa Eure Exegese auch nach der Mode, die Ihr den Genius der Zeit glaubt? Und das alles, um den Deisten zu gewinnen, der Eurer leeren Mühe lacht, — oder um aufgeklärte Männer ihm zu scheinen, der doch mit Eurem schwarzen Kleide sich nie versöhnt?

Dem unbefangenen Auge werden die Stifter des Christenthums wahrlich nicht die Männer zu solchen Akkommodationen scheinen! War es Akkommodation an Vorurtheile der Zeiten und Nationen, was sie den Juden zum Aergerniß und den Heiden zur Thorheit machte? War es Akkommodation an den herrschenden Geist, was sie zum Märtyrertode brachte?

Am allerseltsamsten ist aber die Selbstgenügsamkeit dieser Philologen, die es laut gestehen, daß sie an die Arbeit ihres Interpretirens giengen, nicht in der Absicht, unpartheiisch zu untersuchen, was in ihrem Texte stände, sondern alles hinweg zu interpretiren, was nicht den Philosophemen, die sie für die Philosopheme des Tages halten, gemäß ist, — und dann es Triumph des aufgeklärten Jahrhunderts nennen, daß ihnen das gelungen sey.

„Ein altes Buch, sagen sie, Bibel genannt, enthält viel gute moralische Regeln, und, wie wohl ganz „ohne Beweis, richtige Grundsätze reiner Naturreligion. „Aber dies ist durchwebt mit vielem Aberglauben und „Schwärmerei. Nun ist es uns nach achtzehn Jahrhunderten gelungen, so lange am Buchstaben und Geist zu „interpretiren, daß das Abergläubische und Schwärmerische auf ganz gemeine Sätze, die erzählten Wunder

„auf ganz alltägliche Geschichten ohne alles Interesse „reducirt sind. Seht da den Triumph der Aufklä„rung!!!“

Ein gesunder Menschenverstand würde ihnen antworten: „Wenn das Buch mit Aberglauben und Schwär„merei angefüllt war — so hättet Ihr Euch bei allem „Guten, das es enthält, weil ihr ja dies schon anders „woher wußtet — gar nicht mit der Interpretation des„selben abgeben sollen. Ihr hättet Zeit und Mühe bes„ser dafür brauchen sollen, dem Buche seine usurpirte „Autorität zu nehmen. Und wenn Euch das gelungen „wäre, dann hättet Ihr vom Triumph der Aufklärung „sprechen mögen. Was wollt Ihr mit einem Buche, „das Euch nichts lehrt, als was ihr ohne das wißt, und „aus Gründen wißt. Seht jenen dort: Er hat den „alten Plinius so interpretirt, daß in dessen Irrthümern, „wenn der Interpret uns seine Brille vorhält, alle Lehr„sätze der heutigen Physik sichtbar sind — oder dieser „hier: Er weiß Ciceros Somnium Scipionis so künst„lich zu erklären, daß das, was uns das alte System „schien, das klare Copernikanische ist. Was dünkt Euch „davon, daß diese beiden Leute in ihrer Freude sich und „ihrem Wortklauben den Triumph der Physik und „Astronomie zuschreiben?“

Kann man eine mitleidenswürdigere Beschränktheit denken, als diesen jämmerlichen Stolz auf Varianten und Wurzeln, und das traurige Drehen und Zerren an Wort und Geist? Und diese Menschen reihen sich denn selbst als Philologen an die Wolfe, als Philosophen an die Leibnitze. Einer unter ihnen erklärte neulich mit Beifall Aller: „Wir Laien, die wir nichts von orienta„lischen Wurzeln kennen, könnten nichts über Religion „und ihre Wahrheiten, könnten nichts von der Bibel „wissen, sondern müßten glauben, was sie uns über „den Inhalt der heiligen Bücher sagten!“

O ewiger Gott, Deine Wahrheit sollte an Arabischen Wurzelwörtern hängen? Es gäbe noch ein Volk, welches sich erkühnen dürfte zu glauben, daß es Dir näher sey, als andre, weil es Hebräisch versteht?

9.

Wir wollen es dem Scharfsinne und der Gelehrsamkeit unsrer Ausleger überlassen, zu zeigen, daß Worte, welche so lauten, nicht so lauten. Genug unsre Kirche lehrt einmal jene bestrittene Lehren, und da jedermann mit gesunden Augen sich überzeugen kann, daß in der Bibel vom Teufel und von dem Versühnungstode, und von Wundern wirklich die Rede ist, so ist es lächerlich, leugnen zu wollen, daß von allem dem ein Wort dastehe,

oder zu behaupten, es sey anders damit gemeint. Es fragt sich nur: ob diese Lehren der Moralität zuwider sind, oder nicht.

Was nun die Lehre von bösen Dämonen anbetrifft, die Christus selbst seinen Schülern im vertrauten Kreise, ja eigentlich lehrend, in der Erklärung seiner Parabel vom Säemanne vorträgt, so würde allerdings diese Lehre der Moralität äußerst nachtheilig seyn, wenn die Macht der Verführung dieser Dämonen als unwiderstehlich, oder so geschildert würde, daß dadurch unsern Lastern irgend eine Entschuldigung gegeben würde. Allein gegen den Reiz dieser Verführung werden ganz dieselben Mittel angegeben, durch die wir uns gegen jede Verführung zum Bösen sichern können, sie mag nun von unsrer Sinnlichkeit, oder von andern herkommen; dieselben Gegenmittel, so wirksam gegen Dämonen, als gegen Reize der Sinnlichkeit, als gegen Lockung böser Menschen. Worin soll denn nun das Gefährliche jener Lehre liegen? Ich sehe nicht ein, daß der Satz: Es giebt böse überirdische Wesen, welche darnach trachten, Menschen zu verführen, irgend gefährlicher seyn sollte, als der: Es giebt sehr böse Menschen, welche ein Geschäfte sich machen, andre listig zu verführen.

Im Gegentheil, wenn jeder böse Gedanke in uns,

jede aufwachende böse Begierde, als Reizung eines bösen Wesens angesehn wird, welches an unserm Verderben Interesse hat, so muß dies noch den Abscheu vom Bösen vermehren, und unsre Aufmerksamkeit auf uns sorgfältiger machen. Mit uns selbst, mit unsern Schwächen und Lastern werden wir leicht vertraut, wenn wir sie als in uns selbst entspringend ansehn. Aber der Gedanke, sie sind unserm Wesen fremd, und zu unserm Verderben in uns erregt, muß nothwendig unsre ganze Thätigkeit wider sie aufschrecken.

Und so, sollte ich glauben, wäre die Lehre von bösen Dämonen, weit entfernt der Moralität zu schaden, noch vielmehr eine Stütze derselben. Ein unbefangener Mann von den edelsten Sitten könnte vielleicht in einem fröhlichen Zirkel von Freunden, ehe er es ahndet, dem Reize des Weines bis zum Rausche folgen. Wahrlich er ist sehr sicher vor dem Rausche, wenn er weiß, daß in diesem Zirkel ein böser Schalk es darauf angelegt habe, ihn zu berauschen.

10.

Und die Lehre von der Versühnung? — —

Vor einigen Jahren versprach ein Schriftsteller von Namen in einem der gelesensten Journale: er wolle

nächstens die Gründe bekannt machen, mit welchen sich der Mensch bei den Mängeln seiner Moralität und den der Gedanken an ein zukünftiges Leben beruhigen könne. Bis jetzt hat er sein Versprechen nicht erfüllt, vermuthlich, weil er seitdem eingesehen hat, was er versprach. Dieser Mann kann nicht, wie ein gewisser Haufen, mit kecker Stirn das Daseyn der Mängel unsrer Moralität leugnen. Er fühlt gewiß lebendig die ganze Heiligkeit des moralischen Gesetzes, und das radikale Verderben des Menschen. Er fühlte also, daß er versprach, etwas aller Vernunft unauflösbares zu erklären.

Wer nun die Heiligkeit des moralischen Gesetzes mit der Verdorbenheit seines Willens vergleicht, von dem sehe ich nicht ein, wie er bei dem Gedanken an die Ewigkeit, ich will nicht sagen nicht zittern, nicht sein Daseyn nicht verfluchen, sondern wie seine Vernunft nicht in zahllose Widersprüche mit sich selbst sich verflechten sollte. Er muß, wie oben gezeigt ist, zugleich das Moralgesetz als unerlaßliche Forderung der Vernunft, und doch die Befolgung desselben für eine zwecklose, thörichte Aengstlichkeit erklären.

Auf dem ersten Blick möchten sich freilich zwei Auswege darbieten, die unsre neuern theologischen Systeme auch beide, einen nach dem andern ergriffen haben.

Aber beide führen auch geradehin zur Aufhebung aller Moralität, und wickeln uns dennoch wahrlich nicht aus den Widersprüchen heraus.

Der erste Weg, der vor zwanzig Jahren in Teutschland der beliebteste war, und auf dem noch einige Spätlinge in der Mode wandeln, ist der: „Gott vergiebt „uns unsre Sünden und Laster aus Erbarmen." — Um dieses Erbarmens willen, möchten wir ausrufen: Nicht diese Vergebung! Soll am Ende doch alles gut werden, kann spätere Tugend doch frühere Laster gut machen, so können wir bei jedem Bubenstücke gleich dem Ulysses des Sophokles sagen: Nur diesmal eine Sünde, und hernach soll unser Leben recht fromm und redlich seyn. Warum sollten wir mit Aufopferung und Schmerz unsre Sinnlichkeit dem Moralgesetz unterwerfen? Was sollen wir die Freuden uns versagen, welche das Laster uns in lieblichen Reizen darbietet? — Doch das begriffen die stumpfsten Menschen leicht, daß dies alle Moralität niedertrete. Und nach der Periode der — — verließ man diesen Weg auch wieder.

Der andre ist dagegen jetzt der allgemein betretene: „Wir leiden wirklich dort, was wir werth sind, und „nichts kann uns entsündigen, oder Flecken aus unserm „Gewissen vertilgen." Aber wenn es gleich auf dem

ersten Blick nicht so scheinen möchte, so hebt doch dies auch in der That, praktisch wenigstens, alle Moralität auf. — In welchen Trübsinn, in welche Verzweiflung an allen Arbeiten für unsre Tugend müßte uns diese Aussicht stürzen! Zwar möchte man sich auf die Grade der Strafe berufen, und daß es doch also allemal auf ein Weniger ankomme. Aber was helfen uns hier Grade? Nur ein ganz reines Leben verdient ja erst — Freiheit von Unglück. Nun wissen wir aber, wie unrein das unsrige, und daß das Beste an uns ist, daß Ehrgefühl, oder Gewohnheit, oder Furcht vor dem Richter uns von groben Ausbrüchen mancher Begierde, oder auch von dieser Begierde selbst zurückgehalten haben. Denn, lieber Gott, wer könnte im Ernst sich auf die pünktliche Erfüllung seines Amtes, auf Unterstützung seines Nächsten und dergleichen berufen, wo es nicht auf äußere Rechtlichkeit und Nutzbarkeit, sondern auf Beurtheilung unsres innern Werthes ankömmt? Die Schwäche unsrer Natur entschuldigt uns wahrlich nicht einmal vor unsrer eigenen Vernunft, wenn sie auf dem Richterstuhl des Gewissens sitzt. Bei der radikalen Verdorbenheit unsers Willens, aus welcher so üppig böse Neigungen, und so unendlich selten einmal eine wirklich rein gute That entsproßt; — was helfen uns da Grade des Unglücks. Leerheit an Freude wäre doch der geringste Grad. Und nun für jedes positive Böse, auch positives Leiden. Das ist unsre Aussicht

dann in jenes Leben. Wenn wir nun das zu erwarten haben, zu erwarten haben bei allen Anstrengungen für die Tugend, ach! die uns so selten glücken — so behandelt uns unsre Vernunft durch das moralische Gesetz und die Aussicht auf das realisirte höchste Gut, wie der Arzt einen Kranken, den er für unheilbar erklärt, und dem er dennoch bittere Arznei und eine strenge Diät vorschreibt. Warum soll er sich das Labsal versagen, nach dem seine Zunge lechzt. Er kann ja doch nicht genesen. Laßt ihn genießen was er wünscht, und leiden was er kann. — Diesem Kranken sind wir nach jener Theorie ähnlich. Eine schreckliche Ewigkeit vor uns! Hier können wir noch Freuden durch irgend ein Laster haben. Warum sollen wir schon diesseits uns quälen durch Entsagungen? Eßt, trinket und spielt. Nach dem Tode giebt es keine Freude für Euch. Das ist dann wahrlich die einzige Regel der Weisheit. Dahin führt diese Theorie.

Auf beiden Auswegen, die man betreten hat, kommen wir also zur Aufhebung aller Moralität.

Es mag Menschen geben, die sich sehr klug dünken, welche von Untersuchungen dieser Art sagen werden: es sey geschwärmt. Aus inniger Menschenliebe wünsche ich, daß sie dieser Trost, der bei allem dem doch keinen

Schwärmer heilt, oder widerlegt, in der Stunde eigner Zweifel nicht beruhigen möge. Und am Ende, wer irgend etwas für Schwärmerei hält, das mit Moralität so nahe zusammenhängt, dessen Kopf und Herz sind gleich übel berathen.

Aus diesen Gründen aber ohngefähr nahm die Religion in den Gränzen der Vernunft eine Genugthuung als Geheimniß der Naturreligion an, und ein Bedürfniß sie zu glauben, und als ein Postulat der Vernunft, daß sie geschehen sey. Und aus eben diesen Gründen führt uns die christliche Religion auf das Bedürfniß einer Genugthuung und Versühnung.

Der Verfasser der Kritik aller Offenbarung will, daß die Menschen von Gott eine Offenbarung erwarten dürften, wenn irgend ein Theil der Menschheit ein absolutes, folglich moralisches Bedürfniß dafür hätte. Ein Fall der Art scheint es ihm, wenn ein Theil der Menschen zu solcher Tiefe der Immoralität herabsänke, daß die Stimme des Gesetzes gar nicht mehr zu ihnen hinabdränge. Kann nun aber die Versicherung jene Genugthuung sey geschehen, nicht als ein Bedürfniß aller kultivirteren Menschen angesehen werden? Die Verfasser des alten Buches, welches unsere Kirche als Offenbarung verehrt, und welches achtzehn Jahrhunderte vor

der

der ersten Untersuchung über die eigentlichen Gränzen der Vernunft zuerst auf das Bedürfniß eines Glaubens an Genugthuung aufmerksam machte, versicherten, diese Genugthuung sey auf eine geheimnißvolle Weise durch den Tod ihres Meisters geschehen. Aber sie versuchten nie die Art erklären zu wollen, wie sie dadurch geschehen sey. Schwärmer oder Betrüger hätten gewiß diese Erklärungen in irgend einem unverständlichen Gerede zu machen versucht. Sie würden erklärt haben, und freilich niemandem wäre etwas erklärt worden. Wie kamen nun aber Fischer und Teppichmacher aus Judäa dazu, so genau die Gränzen der Vernunft zu kennen, daß sie nichts in sie zu ziehen suchten, was ewig jenseit derselben liegt, weil es zur übersinnlichen Welt gehört?

Daß aber in den heiligen Büchern der Christen die Lehre enthalten sey, daß Christus durch seinen Tod jene Genugthuung vollendet habe, darüber scheint es mir sehr überflüssig ein Wort zu verlieren. Seit achtzehn Jahrhunderten haben es die Menschen darin gelesen. Und wer glauben kann, daß die Stellen, die diese Lehre enthalten, bloße Bildersprache sey, hergenommen von den Opfern der Alten, oder Akkommodation an einen herrschenden Zeitgeist, der kennt die Ideen der Alten von den Opfern nicht, die aber gar nicht, wie oben gezeigt ist, Immoralität versühnen sollten. Und wenn es Bild ist, wie das

Bayerische Staatsbibliothek München

gewißermaaßen gesagt werden mag, was ist es denn, ist was unter dem Bilde liegt? welche Wohlthat, die das menschliche Geschlecht durch den Tod Christi erhalten haben soll, kann unter dem Bilde der blutigen Versühnung liegen, wenn nicht die, welche die Kirche annimmt?

Noch einen Ausweg scheuen sich einige nicht einzuschlagen, einige, die sich wie erwähnt denken: „das „Gesetz verlange von uns nicht absolute Erreichung sei„nes Ideals, sondern nur Annäherung, stetes Stre„ben." Wirklich? Sagt das Gesetz: „Strebe nach Ehrlichkeit?" oder: „sey ehrlich?" sagt es: „Versuche gerecht zu seyn?" „oder: sey gerecht?" Welche eine heillose Lehre, die jedes Bösewichts Gewissen in ewigen Todesschlummer einschläfert!

11.

Freilich könnte nichts abscheulicheres gedacht werden, als eine Lehre, daß, da alles durch einen Stellvertreter des menschlichen Geschlechts längst abgebüßet worden, wir nun ruhig jede Bosheit üben könnten. Freilich könnte nichts für den gemeinen Menschenverstand empörender seyn, als eine Lehre, das Dafürhalten, jene Abbüßung sey wirklich geschehen, mache uns bei aller Verworfenheit unsers Herzens und Lebens der höchsten Seligkeit des Himmels würdig.

Oft haben theologische Schriftsteller von Namen in unsern Tagen die Lehren der Kirche von Versühnung und seligmachenden Glauben so dargestellt, wenn sie sie bestreiten wollten. Wie leichter Sieg! Auch der mangelhafteste Katechismus kann jeden lehren, die Kirche stelle Versühnung und Glauben so dar.

„Die Vergleichung unserer Handlungen, noch mehr „unserer Gesinnung, mit dem ernsten Gesetze Gottes über„zeuge jeden, daß er so viel Gutes unterlassen, so viel „Böses gethan, noch mehr zu thun gewünscht. Da nun „aber unsere Vernunft nur ganz reine Tugend für Tu„gend erkennen, und selbst bei dem leisesten Wunsche des „Bösen, uns weder für unentweiht noch für straffrei „halten könne: so müsse diese furchtbare Wahrheit nicht „etwa bloß uns über unser Schicksal nach dem Tode be„unruhigen; sondern auch unsern Muth, nach der Tu„gend, als einem uns unerreichbaren Ziele zu streben, „ganz niederschlagen, und alles Gute tödten.

„Nun lehre die Offenbarung, daß, wenn der Mensch „gern gut seyn wolle, wenn das Gefühl seines Unver„mögens dazu ihn quäle, und ernstliche Reue mit dem „festen Vorsatze des Bessern ihn durchdringe, alsdann er „glauben solle, der Tod Christi habe auf eine aller „Vernunft (wie alles Uebersinnliche) unbegreifliche

„Weise] die Mängel; seiner Moralität gedeckt. Dieser „Glaube in ernstlicher Reue, im ernstlichen Wunsche „gut zu seyn ergreifen, beruhige dann nicht etwa bloß „über unser Schicksal jenseit des] Grabes, sondern er er= „hebe auch (und was in der Welt vermöge das sonst?) „unsern Geist nach dem Ziele der moralischen Vollkom= „menheit bei aller Unerreichbarkeit desselben, mit immer „neuem Muthe zu streben.

„Der Glaube also, der selig mache, sey nicht das „bloße Fürwahrhalten der Begebenheit, wodurch die „Genugthuung geschehen, sondern die Stiftung eines „ewigen Friedens mit uns selbst, nämlich zwischen der „Ueberzeugung von unserer Pflicht, und der Unmöglich= „keit sie zu erfüllen. Da nun dieser Glaube allein uns „Muth zur Tugend gebe, so sey es begreiflich, wie ge= „sagt werden könne: er wirke gute Werke. Denn er „sey eine Pflanze, die nur in einem reuvollen Herzen „gedeihe. Gesäet in Aengstlichkeit, gepflegt von Sor= „ge, könne sie keine Blüte treiben als Frieden mit uns „selbst, keine Frucht tragen, als Muth zur Tugend und „guten Thaten.

Aergert euch nicht daran, wenn jener alte Prediger von geschehener Beleidigung Gottes durch uns, und von einer Rache spricht, die nur durch Blut versöhnet werden

könne. Eben dieser Mann ruft uns ja im Geiste seines Meisters zu, unserm Bruder siebenzig Mal sieben Mal zu vergeben, und zu segnen, die uns fluchen. Meint Ihr also, unter uns allen wisse er allein nicht, daß Gott Gott sey und die unendliche Liebe? Er verkenne es, daß nicht von Beleidigung Gottes, wie eines Menschen, die Rede seyn könne? Es steht aber dem Eiferer wider die Laster wohl an, im Feuer seines empörten Gefühls, das Unrecht als Beleidigung der Gerechtigkeit des höchsten Gesetzgebers darzustellen, die doch schlechterdings das Wohlbefinden nur nach dem Wohlverhalten abwägen wird, und ihre gerechte Strafe als Rache, welche Beleidigung der Moralität auf das Haupt der Verbrecher vergelten will. Ihr gebt dem Sokrates Euren Beifall, wenn er sagt, Tugend sey der Gottheit angenehme Verehrung. Und Ihr wollt der Kirche den nämlichen Ausdruck mißkennen, wenn sie in eben dem Sinne sagt, Laster wäre Beleidigung der Gottheit? Wahrlich auf Eure Demonstrationen brauchten wir doch nicht zu warten, um zu verstehen, daß Gott im eigentlichen Sinne weder verehrt, noch beleidigt werden könne. — — — Aus der Lehre von der Versöhnung geht also neuer Antrieb für die Moralität hervor, und selbst für einzelne Pflichten tausend neue Beweggründe. So sagte Paulus: „Lieber ärgere deinen „Bruder nicht um dessentwillen Christus gestorben ist.“ Für den nun, der davon überzeugt ist, kann für den et-

was der Menschheit höhere Würde geben, oder sie mehr heiligen als dieser Gedanke?

Unendlich weit entfernt also der Moralität zu schaden, unterstützt die Lehre von der Genugthuung, dieselbe — und sie allein. Ohne sie wird jedes Streben nach Moralität inkonsequent mit unsern Ueberzeugungen — durch sie allein kann unser Muth zur Tugend belebt werden. Wer innig die Versühnungslehre glaubt, der kann einen Mißbrauch nicht von ihr machen, dessen sie gar nicht fähig ist, der kann kein böser Mensch seyn.

12.

Eine Religion mag indeß der Moralität nicht geradehin entgegenstreben, aber doch mittelbar ihr schaden, indem sie die Aufklärung in den Fesseln des Aberglaubens zurückhält. So hat man auch dem kirchlichen Systeme noch vorgeworfen: „durch den Glauben an Wunder „werde der Aberglaube so gut genährt, als durch die „Mythen der Heiden. Warum Numas Inspiration „weniger glaubhaft seyn sollte, als die des Petrus und „anderer Apostel? ob nicht die Wunder der Bibel überall denen gleich wären, womit Aberglaube und Schwärmerei zu allen Zeiten gespielt hätten."

In der That dieser Vorwurf verdient die sorgfältigste

Prüfung. Ist die Sache der christlichen Wunder so, beruhen sie auf einen Aberglauben, dessen der verständige Mann sich schämen muß, so kann der Staat unmöglich der christlichen Kirche länger die Nationalerziehung und Bildung anvertrauen. Laßt diesen Vorwurf also uns prüfen.

Ein Wunder ist von der Empfindung des Bewunderns und Anstaunens so genannt. Das gewöhnliche erregt diese Empfindung nicht, und wird nicht Wunder genannt; es müßte denn seyn, daß wir auch an dem gewöhnlichen, den Gesichtspunkt seiner Unerklärbarkeit auffassen, wo wir denn, zum Beispiel, selbst die willkührliche Bewegung der Thiere, ein Wunder nennen werden.

Obgleich die innere Natur jeder Kraft uns verborgen bleibt, weshalb sie auch bei jedem neuen Nachdenken darüber immer mit neuer Bewunderung uns erfüllen muß; so verschwindet doch da die Empfindung des Bewunderns, und also der Name eines Wunders da, wo wir wenigstens die Aeußerung dieser Kraft berechnen können. Denn weil diese Berechnung unserm Verstande Beschäftigung giebt: so ist es natürlich und gut, daß die Seele von dem leeren Staunen zu dieser Arbeit übergehe, welche ihr vortheilhafter ist, weil sie sie in Thätigkeit setzt. Und das mußte auch wohl des Schöpfers Absicht seyn, daß wir an

solcher Berechnung die Kräfte unsers Geistes üben sollten, ehe denn in todtes Anstaunen, oder in grübelndes Schwärmen über Dinge uns versenken, die er uns unbegreiflich lassen wollte.

So möchten wir also wohl ein Wunder jede Begebenheit in der Sinnenwelt nennen, bei welcher wir die Kräfte, welche sie bewirkt haben, noch nicht einmal berechnen können. Und in diesem Sinne verengt sich auch der Kreis der Wunder, je mehr sich der Kreis unserer Einsicht erweitert, und die Cagliostro haben immer schwereres Spiel in der Welt.

Um die Erzählung der Urkunden des Christenthums von den Wundern zu rechtfertigen, haben sie viele Vertheidiger desselben in diesem Sinne deuten wollen. Sie sollten durch Naturkräfte bewirkt seyn, welche man weder damals kannte, noch auch jetzt kennt, die aber jene wunderthätige Stifter der Religion, vermöge tieferer Einsicht in die Natur als wir, erkannt hätten, und die auch uns nicht ewig verborgen bleiben möchten.

Freilich bei einer solchen Erklärung wäre aller Streit über die Wunder selbst entscheiden. Freilich vor ein Paar Jahrhunderten wäre so alles Wunder gewesen, was wir jetzt mit der Elektrizität bewirken. Wer könnte Mög-

lichkeit der Wunder in diesem Sinne läugnen? Aber diese Erklärung, oder vielmehr dieses Entschlüpfen aus der Streitfrage heißt, wie es mir scheint, die Sache des Christenthums verloren geben, vornehmlich wenn man auf solche Wunder einen Beweis für seine Göttlichkeit gründen will. Durch Wunder dieser Art hätten jene Männer ihre göttliche Sendung bewiesen? Mir scheint es, sie hätten nichts dadurch bewiesen, als eine höchst tadelnswürdige Gesinnung.

Denn was in der Welt kann einen Betrug rechtfertigen? Und es wäre nicht Betrug, wenn sie eine übernatürliche Offenbarung hätten beweisen wollen durch Künste die sie in der Natur entdeckt hatten. Und welch ein unnützer Betrug! Hätten sie statt dies für Wunder auszugeben, ihren Zeitgenossen die Kräfte der Natur entwikkelt, wodurch sie Blinde sehend machten, und Taube hörend und Lahme gehend: so hätte die Darlegung so tiefer Einsichten ihnen den entschiedensten Einfluß auf Weise und Nichtweise geben müssen. — Und wie widersprechend ihren eigenen Absichten wäre dieser Betrug gewesen! Sie wollen das Reich des Aberglaubens stürzen und sie nährten ihn so offenbar, wenn sie natürliche Kräfte für übernatürliche ausgaben, auch nur stillschweigend dafür ausgaben.

Indeß es kömmt hier nicht auf die Begriffe einzelner

Theologen an, sondern auf den Begriff der öffentlichen Kirche. Wenn diese mit den Naturalisten über die Möglichkeit der Wunder streitet, so müssen beide das Wort: Wunder, nothwendig in einerlei Sinn nehmen, um ihren Streitpunkt zu bestimmen. Laßt uns diesen Streitpunkt fest ins Auge fassen, und nicht unredlich ihm ausweichen.

Beide, die Kirche, wenn sie Wunder behauptet, und die Naturalisten, wenn sie die Möglichkeit derselben bestreiten, verstehen unter Wunder etwas Uebernatürliches, etwas, was nicht durch Mittel bewirkt ist, die in der sinnlichen Natur liegen. Sie verstehen also, denke ich, eine Begebenheit, welche ohne alle sinnliche Mittel, allein durch den Willen eines vernünftigen Wesens in der Körperwelt hervorgebracht ist. Wirklich ist in dem Sinne jede Bewegung unsers eigenen Körpers ein Wunder, indem sie ohne sinnliche Mittelursachen, unmittelbar, durch den Willen der Seele bewirkt wird. Nur freilich wir wissen, daß unser Körper von der Natur so organisirt worden ist, daß ihn unser Wille unmittelbar bestimmen kann. Und weil wir dies wissen, und jeden Augenblick wirklich sehen, so verliert sich die Bewunderung dieser Erscheinung, und sie ist uns kein Wunder, ob wohl wir das Wie selbst dann nicht begreifen, wenn wir es auch anschauen.

Die Streitfrage ist also: ob der bloße Wille eines

verständigen Wesens, auch außer dem Körper, den ihm die Natur näher anknüpfte, sinnliche Veränderungen hervorbringen könne? Nun meine ich, daß jeder, welcher eine Offenbarung annimmt, auch nothwendig Wunder annehmen müsse. Eine Offenbarung ist allemal selbst ein Wunder, ein Wunder, welches der Wille Gottes selbst ohne sinnliche Mittel und ohne den natürlichen Gang der Dinge in der Welt bewirkt. Wie man die Art der Offenbarung auch sich denken will: so liegt doch nothwendig in dem Begriffe von ihr, daß der Inspirirte nicht auf dem Wege der Entdeckung das Geoffenbarte erfinde, sondern daß es auf übernatürliche, und eben deshalb unbegreifliche Art ihm mitgetheilt sey.

Man hat unter unsern neuern Theologen häufig sich durch einen Mittelbegriff helfen wollen. Die Offenbarung soll nicht Wunder seyn; ihr Inhalt soll entdeckt seyn von den Stiftern der christlichen Religion; aber durch eine ganz besondere Vorsehung gelenkt. Wäre aber nicht eine solche ganz besondere Vorsehung noch wunderbarer? Umfaßt nicht Gottes Vorsehung gleich speciell den Wurm und das Milchstraßensystem, und sieht sie aus ihrer Unendlichkeit herab nicht mit gleichem Blick Atome und Weltkugeln? Oder kann das Endliche vor dem Unendlichen eine verschiedene Größe haben? Oder wäre eine Ausnahme vor der allgemeinen Gleichheit ihrer Vorsorge nicht das größte Wunder?

So scheint es also unmöglich, eine Offenbarung selbst ohne Wunder zu denken. Dies erhellet auch, wenn man auf die Möglichkeit des Inhalts einer Offenbarung sieht. Bloß natürliche Religion offenbaren, ist wohl undenkbar und es scheint mir kein auffallenderer Widerspruch als geoffenbarter Naturalismus. Man will zwar, daß Gott um die Fortschritte des menschlichen Geistes zu beschleunigen, früher offenbart habe, was sonst erst später und nach vielen Jahrhunderten von den Menschen wäre entdeckt worden. Aber eine solche Offenbarung, weit entfernt die Fortschritte des menschlichen Geistes zu beschleunigen, hätte sie vielmehr aufgehalten. Die Vollkommenheit des Geistes besteht nicht darin, Resultate zu wissen, sondern darin, diese Resultate aus ihren Gründen selbst zu erkennen und zu finden. Es ist vielmehr die traurigste Dürftigkeit des Geistes, das was man gehört und ins Gedächtniß gefaßt hat, nachschwatzen, und statt aller Gründe nur die Meinung anderer anführen können. Das ist das jämmerliche Ding, was man Aufklärung nannte. Was Menschen aus Gründen erkennen und auffinden können, was sie durch Anstrengung ihres eigenen Nachdenkens finden können, ihnen vorsagen, das wird keine vernünftige Pädagogik je billigen, das kann nie zur Vollkommenheit des Geistes führen. Der Mensch muß selbst auffinden, was er durch Vernunft auffinden kann,

wenn sein Geist zu männlicher Reife gedeihen soll. Nur Thatsachen soll er von andern lernen.

Darum ist nicht einzusehen, wie man sich eine Offenbarung denken könne, welche bloß Vernunftreligion offenbaren sollte. Und da eben so wenig bloß spekulative Sätze, ohne Beziehung auf Vernunftreligion als Inhalt einer göttlichen Offenbarung gedacht werden können; so ist begreiflich, daß als Inhalt einer solchen Offenbarung nur die Bekanntmachung von Thatsachen, daß ich so rede, aus der übersinnlichen Welt, welche zu kennen, und zu glauben, der Mensch ein moralisches Bedürfniß, ein moralisches Interesse hat, wie zum Beispiel, die Verkündigung einer Versühnung und einer Auferstehung der Todten, zu denken sey.

So enthält also der Begriff einer Offenbarung schon den Begriff eines Wunders. Uebrigens muß der Beweis der Religion freilich auf ganz etwas anderm beruhen, als auf Wundern. Es giebt überall für die Wahrheit einer Religion und aller ihrer einzelnen Lehren nur Einen Beweis — und darum muß das Gezänk der Menschen über Religion und die gegenseitige Intoleranz, wüthe sie mit Feuer und Schwerdt, oder mit Spott und Verläumdung, jedes Gefühl empören und den gesunden Verstand beleidigen. Es giebt nur Einen Beweis! Es ist nämlich die Rede von Gegenständen der übersinnlichen Welt,

wohin keine Vernunft reicht. Dort etwas beweisen wollen, ist Anmaaßung, aber eben so gut Anmaaßung ist es, das Gegentheil beweisen wollen. Was wir allein mit Gewißheit aus der übersinnlichen Welt wissen, ist das Gesetz unsrer Pflicht. Theorien, die diesem widersprechen, sind gewiß Unwahrheiten, und alle Theorien in dem Maaße glaubwürdiger, als sie mit diesem heiligen Gesetze in Verbindung stehen, und mit ihm übereinstimmen. — Dann auch hat ja alle vernünftige Religion nur Einen Zweck, daß sie Stütze und Mittel unsrer Moralität sey. Das soll sie seyn für jedermann, und nur der Gelehrte wäre im Stande über ihre Wahrheit zu entscheiden? Es gäbe nach der Natur der Dinge aristokratische Gewissensrichter? Der gemeine Mann sollte über die Wahrheit seiner Religion an die Gelehrten verwiesen seyn, lieber Gott, die ewig darüber streiten, und noch weniger davon (so groß ist ihre Gelehrsamkeit!) verstehen, wie er? — Nein, die Religion ist mir die wahreste, die beste, welche mir, nach dem Kreise meiner Einsichten die kräftigste Stütze, das wirksamste Mittel zur Moralität ist. Darnach soll und kann jeder die Religion und die Lehren prüfen, die ihm dargelegt werden. — Ewige Wahrheit ist jede Lehre, welche uns in dem Maaße heiliger wird, als wir in der Moralität fortschreiten und bessere Menschen werden. Es haben die Gelehrten sehr scharf über die Wirksamkeit des Gebetes gestrit-

ten. Laß du sie streiten, redlicher Freund. Daß das Gebet etwas wirken könne, mögen einige kühn behaupten, andere kühn läugnen. Unter uns gesagt, sie wissen es beide nicht. Denn sie wissen von der Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen nicht mehr als du und ich. Du aber frage und prüfe dich selbst, ob du mit Gebet und mit dem Glauben an Gebet ein besserer Mensch werden könnest, oder ohne Gebet und ohne den Glauben daran. Und findest du, du wirst besser mit diesem Glauben an Gebet, so glaube du fest an seine Wirksamkeit. Deine Ueberzeugung ist unumstößlich. Die heilige Pflicht gebietet dir den Glauben, und beweiset ihn dir unwiderleglich selbst durch dieses Gebot.

Beweise für die Wahrheit einer Offenbarung können also auch die Wunder nicht seyn. Wer wäre denn dabei in der That sicher, daß dergleichen Wunder nicht durch irgend eine uns unbekannte natürliche Kunst bewirkt wären? Christus selbst auch berief sich nur im Unwillen über die Herzlosigkeit der Juden vor ihnen auf seine Wunder. Den redlichen Forscher verwies er, um inne zu werden, ob seine Lehre von Gott sey, auf die innere Erfahrung, wenn er sie befolgen würde. Seine Wunder verrichtete er in der Stille, als Handlungen der Wohlthätigkeit, und verbot dem Geheilten jede Bekanntmachung. Oder traf ihn ein Unglücklicher vor dem Volke,

so half er ihm wie im Vorübergehen, ohne durch etwas seine That geltend zu machen, weder durch laute Anstalten noch durch jenes künstliche Suchen der Verborgenheit, welches nur desto mehr die Augen auf sich zieht. Hätte er durch Wunder seine Sendung beweisen wollen, oder geglaubt, das zu können oder zu müssen, so würde er freilich vor allem Volke sie vollbracht haben; so hätte freilich der Versucher recht gehabt, der auf der Zinne des Tempels zu ihm sprach: Zum Beweise, daß du Gottes Sohn seyst, laß dich hinab.

Mit Recht hat man gesagt, die Wunder müßten nicht als Beweis, sondern eher als Schwierigkeit behandelt werden. Nur die Auflösung dieser Schwierigkeit hat man armselig genug versuchet. —

Je redlicher aber und gutgesinnter der Mann wäre, der einer Offenbarung gewürdigt würde, desto mehr würde er selbst an der Wirklichkeit derselben zweifeln müssen. Die wahrste Güte ist die bescheidenste. Wie käme er, müßte er fühlen, zu dieser Würdigung, er, der so tief die Mängel seiner Tugend erkennt. Wie auch immer die Offenbarung ihm gegeben würde, er müßte dies eher für alles andre, für Täuschung seiner Sinne, für Extase seiner Phantasie halten; er müßte eher an seinem Daseyn zweifeln. Von der Wahrheit der ihm mitgetheilten Lehre

könnte

könnte ihn wohl der Inhalt überzeugen. Aber was könnte ihn davon überzeugen, daß Gott ihm diese Lehre unmittelbar mitgetheilt hätte? Je mehr er aber zweifelte, desto sorgfältiger würde der Redliche die Lehre selbst in sich verschließen. Erfüllt nun und gequält von diesen Zweifeln — gienge er und sähe einen Kranken, riefe im unwillkührlichen Mitleiden: Sey gesund! und der Kranke wäre gesund! Gäbe es ein anderes Mittel, als eine Wunderkraft, die von ihm ausgienge, um ihn selbst zu überzeugen, daß Gottes Geist ihn belehrt habe? Und selbst überzeugt müßte er doch seyn, um mit Würde und Nachdruck seine Lehre als Offenbarung zu lehren.

13.

Also, meine ich, sey der Begriff der Offenbarung und der Wunder unzertrennlich verbunden. Wer Offenbarung glaubt, glaubt Wunder, und es kann denn nichts an der Zahl der Wunder liegen, die er annimmt. Dieser Glaube an Wunder ist es auch, was auf ewig den Christen und den Naturalisten trennt, und jeder Versuch, das Unvereinbare zu vereinigen, hat sein Urtheil schon voraus. Der Naturalist muß bei aller Stärke der historischen oder moralischen Beweise für das Christenthum doch eher alles annehmen, eher eingestehen, alles sey ihm unerklärlich, ehe er Wunder glaubt. Der Christ muß Wunder glauben, weil er Offenbarung glaubt, weil er

die Bibel als göttliche Urkunde deutet, nicht nach dem, was er gern darin finden oder nicht finden möchte, sondern nach dem Sinne, den die Worte seinem gesunden Blicke geben. Das ist die ewige Streitfrage zwischen beiden.

Wir unternehmen es nicht sie zu entscheiden, sondern untersuchen nur: ob ein verständiger Mann mit gesunden Sinnen Wunder glauben könne! die Wahrheit der Wunder lassen wir dahin gestellt seyn, und fragen nur: ob der Glaube an Wunder der Moralität mittelbar schade, weil er Aberglaube sey, und also der, der ihn habe, entweder ein Thor oder ein Heuchler? ob der Glaube an die Wunder der Christen dem Aberglauben gleiche, welcher mit Mythen und Zaubermärchen sich nährt? ob die Offenbarung, die Petrus erhalten, der gleich sey, mit welcher die Nymphe Egeria zu Numa herabstieg?

Das Abgeschmackte in den Märchen des Aberglaubens liegt gar nicht in dem Wundervollen der unbegreiflichen Erscheinung. Der Neger glaubt nicht abgeschmackt, wenn er unserer Versicherung traut, daß wir das Wasser sich zum Stein verhärten gesehen, oder daß wir Wasser brennend machen könnten. Es ist auf keine Weise abgeschmackt, wenn er unserer Versicherung darüber Glauben beimißt, obgleich ihm das unbegreiflich und höchst un=

glaublich vorkommen muß. Aber das Abgeschmackte der Fabeln des Aberglaubens ist die Vermischung des Uebersinnlichen und Sinnlichen zu sinnlichen Zwecken. Der Aberglaube setzt übernatürliche Mittel in Wirksamkeit zur Erreichung kleiner Zwecke der Begierde. Götter steigen hernieder um in dem Streite um ein Weib Schiffe zu versenken, oder Schwerdter abzustumpfen. Ausgesprochene Formeln sollen Geister aus dem Orkus hervorrufen, um einem Gräber einen alten Topf mit verrostetem Gelde zu überliefern. Es ist Verrücktheit den Kontrast zwischen Mittel und Zweck, zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen dabei nicht wahrnehmen. Ist das der Fall mit den Wundern der Christen?

Ein Wunder glauben wir am Ende doch alle, nämlich die Schöpfung moralisch-freier, vernünftiger Wesen, die keine Mechanik, keine Chemie erklären kann; da wir uns unserer selbst als verschieden von allem Sinnlichen und Körperlichen bewußt sind. Wenn man also das Wunder unserer Schöpfung glauben muß, ist es weniger vernünftig zu glauben, daß Gott auch Wunder gewirkt habe zu moralischen Zwecken, um den letzten Zweck aller Schöpfung zu erreichen?

Der Aberglaube mischt Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit abentheuerlich in einander. Das Christenthum

nimmt übernatürliche Mittel an für einen Zweck, der über alle Natur erhaben, das Daseyn einer übersinnlichen Welt uns beweiset und heiligt, für die moralische Vervollkommung der Menschen; für einen Zweck also, den sinnliche Mittel nicht erreichen können. Wer kann mit diesem Glauben den Aberglauben verwechseln? Welch ein Unterschied zwischen Numa und Petrus! es ist abgeschmackt eine Gottheit dem Schultheiß einer Stadt an der Tiber Polizeianstalten inspiriren zu lassen. Ist es damit einerlei zu glauben: Gott habe um der Moralität der ganzen Menschheit willen, um moralische Bedürfnisse der Vernunft zu befriedigen, eine Offenbarung gegeben? Er habe den Zweck der Schöpfung zu erreichen, kein geringeres Wunder gethan, als die Schöpfung selbst?

Warum will man den Mann, der solchen Glauben bekennt, einen Thoren nennen? — Newton und Locke bekannten ihn — oder einen Heuchler? Luther, Thomas Moore und Gustav Adolph bekannten ihn. — O daß die Menschen lernten Ueberzeugungen anderer, die nahe mit ihrer Moralität zusammenhängen, nicht bloß dulden — sondern selbst ehren. Warum wollen wir ewig Haß oder Spott gegen anders Denkende in unsere Meinungen mischen? Es ist empörend unrecht, den Naturalisten einen Gottesverräther und Bösewicht schelten. Aber es ist gewiß noch mehr unrecht den kirchlich gesinn-

ten Mann des Mangels an Aufklärung oder der Heuchelei beschuldigen. Ein Heuchler ist viel verächtlicher, als ein Frevler. Einen Menschen als einfältigen Thoren lächerlich machen, schadet ihm mehr, als ihn als lasterhaft zu verrufen. Darum ist auch, wer zu seinem Bruder sagt: Racha, wohl des Raths schuldig; wer aber zu ihm sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig.

(Die Fortsetzung im zweiten Bande.)

V.

Ueber die Ehe.

I.

Die Grundsätze unserer philosophischen Rechtslehrer über die Ehe mußten freilich um so verschiedener seyn, da sie nicht einmal über den Begriff von ihr sich vereinigen konnten. Es scheint, daß sie alle diesen Begriff mehr willkührlich bestimmt, als aus dem Leben, aus Beobachtung dieses Instituts bei den verschiedenen Völkern und Vergleichung des Beobachteten mit dem Gesetze der Heiligkeit gebildet haben.

Noch ein neuer Schriftsteller, dessen Verdienste um die Wissenschaft der natürlichen Rechte doch gerühmt worden sind, glaubt unter Ehe nichts anders verstehen zu können, als eine Gesellschaft zu mehrmaligem Beischlaf. — Man sieht wohl warum er den Begriff so weit zirkelte,

um nämlich eine Anzahl gemeiner Ansichten darin begreifen zu können, welche man aufgeklärte Ansichten zu nennen beliebte. Wir wollen auch diesem Schriftsteller über das Wort: Mehrmalig keine Frage vorlegen, gleich jenen: bei dem wievielsten ausgerauftem Haare jemand kahl genennt werden könne? Aber die müssen wir ihm vorlegen: welchen Nutzen die rechtliche Erwägung einer so verächtlichen Gesellschaft wie die zu mehrmaligem Beischlaf verspreche? Welchen Werth ihr eine Stelle im Lehrbuche des natürlichen Rechts gewähre? Wie man doch darauf fallen könne, Rechte und Pflichten in einer Gesellschaft zu suchen, in welcher die Menschen nur als Thiere seyn können? Haben die Lehrer des natürlichen Rechts Staat, Kirche und Ehe nur willkührlich aus den zahllosen Verhältnissen der Menschen ausgewählt, um sie zu untersuchen, oder leitete sie dabei die Ansicht, daß auf diesen dreien die Erhaltung der moralischen Würde der Menschheit im Aeußern beruhe? Und auf einer Gesellschaft zu mehrmaligem Beischlafe beruht doch wohl nicht die Würde der Menschheit? — Es haben ja alle Völker der Erde die Ehe als ein heiliges Institut den Verbindungen zu bloßer Wollust entgegengesetzt.

Andere, die meisten, sehen als den wesentlichen Zweck der Ehe Erzeugung und Erziehung der Kinder an.

Dem Einwurfe, daß wohl selten Liebende gerade

deshalb in die Ehe treten, um Kinder zu haben, und zu erziehen, mag man wohl antworten, daß es der Zweck des Instituts seyn könne, was auch nicht Zweck derer sey, welche in dasselbe treten; und es sey doch offenbar, daß die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts der Zweck der Ehe sey.

Aber die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts ist ja auch ohne Ehe möglich; und nicht die Fortpflanzung selbst, sondern das ist Zweck der Ehe, diese Fortpflanzung moralisch möglich, sie erlaubt zu machen. Ob Kinder aus der Ehe erzeugt werden oder nicht, ist ja zufällig. Wie sollte also das Zufällige, als das Wesentliche in die kunstrechte Definition aufgenommen werden? Und leben die nicht in der Ehe, welche in solchen Jahren sich heurathen, wo sie keine Kinder mehr hoffen können? — Ferner wurde auch offenbar Erziehung der Kinder wohl nicht von den Völkern als wesentlicher Zweck der Ehe angenommen, welche Aussetzung und Tödtung der Kinder erlaubten. Freilich war dies schändlich und wider Pflicht. Aber sie sahen es doch nicht als Bruch des ehelichen Vertrages, nicht als Scheidungsgrund für die Mutter an, wenn der Vater das Kind aussetzte. Ihrer Ehe Zweck war also die Erziehung nicht; und ein Staat könnte etwa die Erziehung den Aeltern ganz nehmen, und insgemein besorgen lassen, ohne dadurch die ehelose Republik Platos zu werden.

Darum muß die Ehe wohl erklärt werden, als ein Vertrag zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, die sinnlichen Freuden der Liebe nur mit einander zu genießen, und mit keiner andern Person sie zu theilen. Dieser Vertrag zum ausschließlichen Beischlafe mit einander ist von allen Völkern der Erde wenigstens doch mit unter der Ehe verstanden. Wie würden sie sonst den Beischlaf mit einer andern Person als Bruch der Ehe, haben ansehen und bestrafen können? Selbst polygamische Völker aber haben und sie am härtesten diesen Bruch bestraft.

Daß nun diese gegenseitige Gelobung einer gänzlichen Enthaltung vom Beischlafe mit Fremden, dieser Vertrag zu ausschließlichem Beischlafe das Wesentliche der Ehe sey, wird daraus erhellen, daß er allein den Beischlaf moralisch erlaubt machen könne.

2.

Um dies zu zeigen, wollen wir uns nicht nach der Weise derer, die den Werth der Tugend nur nach ihrem Nutzen in der Sinnenwelt messen, auf die schrecklichen Folgen des unehelichen Beischlafes berufen. Freilich sind diese viel schrecklicher, als man es glaubte. Die wilde Wollust ist mit Recht unter dem Bilde der Sirene vorgestellt, welche durch kaum widerstehliche Reize locke und dann in den Abgrund ziehe. Freilich nicht immer den

einzelnen Wollüstling, aber das ganze menschliche Geschlecht stürzt sie auch äußerlich ins Verderben. Sie zerreißet die schönen Bande der Natur auf denen der Werth des Erdenlebens beruht. Ihr, die ihr Söhne waret und seyd, und auf dem Schooße Eurer Väter in den schuldlosen Freuden der Kindheit die erste Bildung Eures Herzens und Geistes aus ihrer Zärtlichkeit, aus ihren Lehren, aus ihren Scherzen einsoget, wolltet Ihr vaterlose Geschöpfe in ein Daseyn rufen, welches sie zusammt Euch verfluchen müßten? Redet nicht gegen die Gesetze des Staats, die das uneheliche Kind von Gilden ausschließen. Ach nur wenige werden ausgeschlossen. Wenn von ehelichen Kindern die Hälfte die Jahre der Mannbarkeit erreichen, so erreicht sie von fünfhundert Unehelichen kaum Eins. Darauf achten noch unsere Mortalitätslisten nicht. *) Bei ehelichen Kindern bedarf es aller zärtlichen Sorgfalt der Aeltern das Kind heranzuziehen und zu erhalten. Uneheliche — dem Vater eine Last, der Mutter Schande und Last zugleich, werden diese unglücklichen Geschöpfe gegen ein

*) Mein würdiger Freund, Hr. Konsistorialrath Wald zu Königsberg, einer der Männer von seltnem Geist und Herzen, welche gemeine Menschen gewöhnlich verkennen, weil sie sie nicht begreifen noch verstehen, hat vor einigen Jahren in einem Programm einen trefflichen Vorschlag gethan, über Moralitätslisten, wie man Mortalitätslisten hat. Eine Rubrik hierin würde seyn, das wievielste konfirmirte Kind unehelich sey? wie man es jetzt von den getauften bemerkt.

geringes Kostgeld meist dem niedrigsten Pöbel überlassen, welcher selbst an dieser elenden Summe noch gewinnen will. Also in Mangel an aller Pflege, in Hunger, in der empörendsten Unreinlichkeit, und den schrecklichen Krankheiten die das alles hervorbringt, kömmt diese große Anzahl Kinder mit unaussprechlichem Jammer um.

Wer dies überdenkt und dann noch durch Scherze dazu beitragen kann, daß andere über Wollust leichtfertig denken, der verdient den Namen eines Menschen nicht. Welcher Krieg ist so verheerend als unehelicher Beischlaf, durch den täglich tausende von Kindern gemordet werden, ohne daß der Staat ihre Ermordung hindern oder rächen könnte. — Aber wir wollen uns nicht auf die Folgen berufen, und nicht beweisen, daß die Unkeuschheit ein Uebel, sondern daß sie etwas Böses, und der Beischlaf nur durch jenen Vertrag zum ausschließlichen Beischlafe rechtmäßig seyn könne.

Zum Genuß der Freuden, denen wir unser Daseyn verdanken, wird der Mensch allein durch Sinnlichkeit bestimmt. Es verhält sich damit nicht, wie mit andern sinnlichen Genüssen, als des Essens oder Trinkens zu denen freilich auch die Sinnlichkeit uns treibt; aber unsere Pflicht, das Leben und die Gesundheit zu erhalten, thun das ebenfalls. Sinnlichkeit und Pflicht stimmen dar-

in überein; und wenn gleich wir nicht aus Pflicht den Hunger stillen, den Durst löschen, so thun wir es doch jener Pflicht gemäß. Aber zur Befriedigung des Geschlechtstriebes treibt den Menschen dieser Trieb allein, ohne daß hierbei irgend eine Pflicht übereinstimmte. Denn es kann nicht gesagt werden, daß Fortpflanzung eine Pflicht sey, und daß Unverheurathete pflichtwidrig und lasterhaft handelten, weil sie keine Kinder erzeugten. Was nun bloß die Sinnlichkeit bewirkt, muß in der That schon bedenklich seyn für Menschen, in welchen sinnliche und vernünftige Natur nur zu dem Ende vereinigt wurden, daß die vernünftige Natur über die sinnliche herrschen und der Mensch durch Niederkämpfung in sich die Würdigkeit zur Beherrschung der Sinnlichkeit außer sich erwerben sollte. So geradezu hätte also unsere Flachheit, die sich Aufklärung nennt, nicht lachen sollen über jene Gelübde der Keuschheit, welche wohl oft die Heuchelei, aber doch auch nicht ganz selten wahres Gefühl des Menschenwerthes aussprach. Nur darin irrte diese Frömmigkeit, daß sie heiliger seyn wollte, als auch edle Natur und Religion, und daß sie verkannte, daß das Sinnliche wo auch nicht zum Tugendhaften selbst erhoben, doch zu ihm näher veredelt werden könnte.

Die Hitze der sinnlichen Begierde sieht selbstsüchtig ihren Gegenstand an, als ein Mittel zu ihrer Befriedi-

gung. Sie entwürdigt in ihrer Vorstellung, in ihrer Empfindung ein freies, vernünftiges Wesen, geschaffen zum Ebenbilde des Himmels, zu einem Werkzeuge der Thierheit. Wahrlich Kant irrt, wenn er meinte, daß dies dadurch vergütet werde, daß es gegenseitig geschehe. Behalten beide dadurch die Würde des Menschen, daß sie sich gegenseitig als Thiere behandeln? Aber der Vertrag zum ausschließlichen Beischlafe raubt der Wollust ihr eigenthümliches Wesen, indem er alle sinnlichen Wünsche beider Theile gegenseitig auf einander beschränkt. Dadurch wird die Begierde abgestumpft bei dem geheimen Umgang der Geschlechter, und er wird zum zärtlichen Ausdruck einer vernunftmäßigen, auf Achtung gegen gute Eigenschaften des Herzens und Geistes gegründeten Liebe, einer Liebe die nicht genießen, sondern Genuß geben will. Diese Liebe, von allen Dichtern besungen, von den feinern Seelen gefühlt, was fürchtet sie mehr, als den geliebten Gegenstand in den Armen eines andern zu wissen? Was verabscheut sie mehr, als sich in die Arme eines andern hinzugeben? Sie will in den sinnlichen Freuden selbst nur den Ausdruck ihrer Innigkeit. Daher erwirbt sich auch die innige eheliche Liebe allenthalben Achtung, wo wir sie finden; daher wurde sie zu allen Zeiten als heilig, selbst der älterlichen und kindlichen Liebe vorgesetzt. Sie lodert nicht in raschen Aufwallungen, dürrt nicht durch ein schädliches Feuer die Kräfte unsers edleren Selbst aus, sondern

ruhig und stark bis in den Tod hebt und stärkt sie uns und giebt unserm Herzen die wohlthätige Wärme, und unserm Geiste das sanfte Licht, in welchem Arbeiten gedeihen und alle Tugenden.

Daß übrigens wenn Kinder erzeugt werden, diese von den Aeltern erzogen werden müssen, folgt nicht aus der Ehe, nicht aus den Rechten der Aeltern unter einander, sondern aus der Menschlichkeit, aus den Rechten der Kinder auf die Aeltern.

3.

Aus eben den Gründen aber auf welchen die moralische Würde der Ehe beruht, folgt nun auch, daß nur der monogamischen Ehe diese Würde zukommt, und polygamische Ehen durchaus pflichtwidrig sind. Alles ist pflichtwidrig, was nicht dem höchst Edlen entspricht, denn das höchste Edelste ist ja nichts mehr, als absolute Pflicht. In der polygamischen Ehe aber wird weder die Sinnlichkeit veredelt noch das Gefühl aufgehoben, daß der Gatte ein Werkzeug der eigensüchtigen Begierde sey. Der Mann, welcher mehrere Weiber hat, hält sie für Geschöpfe geringerer Art, bloß bestimmt seiner Wollust zu fröhnen.

Die Polyandrie hat nicht einmal die Scheingründe der Polygamie für sich, und zerreißet sogar noch eines der

heiligsten und stärksten Bande der Menschheit, die Vaterliebe. Die Polygamie hat man aber noch neuerlich, im schneidendsten Kontrast gegen die gerühmte Aufklärung unserer Zeiten, aus zwei Gründen in Schutz genommen. Der erste: „der Mann müsse während der Niederkunft „und bei Krankheiten der Frau den sinnlichen Freuden der „Liebe entsagen, wenn er nur Ein Weib haben dürfe." Und was wäre denn das für ein Unglück? Kann es ein Mensch für ein Uebel halten, wenn er durch Umstände aufgefordert wird, seiner Bestimmung als Mensch gemäß, Begierden zu überwinden? Vom Daseyn sinnlicher Triebe auf das Erlaubtseyn ihrer Befriedigung gilt ein Schluß nur bei Thieren. Sollen wir nicht gerade gegen sie kämpfen, und an ihnen die Beherrschung der Sinnlichkeit üben? Sollen wir die Nichtbefriedigung für ein Uebel halten, wo aus der Befriedigung ein ärgeres entstehen würde? — Auch würde aus dem nämlichen Grunde für die Frau die Erlaubniß der Vielmännerei folgen.

Dann hat man gemeint, würde die Polygamie der Bevölkerung vortheilhaft seyn. Es ist seltsam, daß noch immer Menschen so ungeheuere Abgeschmackheiten von neuem sagen, die tausendmal widerlegt sind. Ist denn die Asiatische Türkei volkreicher als Europa? Es kann ja nicht darauf ankommen, ob Ein Mann mehr Kinder mit mehreren Frauen erzeugen könne, sondern darauf,

ob mehrere Frauen mehr Kinder gebähren, wenn sie Jede mit Einem Manne, oder wenn sie Alle mit Einem Manne verheurathet sind. Die Bevölkerung beruht nicht auf den Zeugungen, sondern auf den Geburten. Bei polygamischen Völkern ist weit der größere Theil der Männer unbeweibt, folglich für die Bevölkerung unfruchtbar. Und daß die Zahl des weiblichen Geschlechts in jenen Ländern größer sey, bleibt immer durchaus unwahrscheinlich. Reisebeschreiber erzählen das wohl, aber worauf beruht ihre Erzählung? Nur ungefähre Ueberschlagung nach dem Augenscheine hat ihre Angabe bestimmt. Und wie solche ungefähre Ueberschlagung trüge, davon wird jeden die Schätzung solcher Menschen überzeugen, die keine Mortalitätslisten verglichen haben. Diese werden gewiß den verlachen, der ihnen sagte, es sey die Anzahl der Geschlechter bei uns gleich; und werden fest darauf bestehen, daß die Zahl der Weiber bei uns ungleich größer sey. Gewiß ist etwas Aehnliches jenen Reisenden begegnet.

Der traurigste Nachtheil der Vielweiberei ist der, welchen sie für die Moralität hat. Nur unedle Nationen leben in Vielweiberei, alle edlern in einseitiger Ehe; nicht sowohl weil das Unedle des Nationalcharakters die Vielweiberei, sondern weil diese jenen hervorbringt. Jene Völker kerkern ihre Weiber ein, oder lassen sie doch immer ihre Herabwürdigung, als zu Geschöpfen geringerer

gerer Gattung fühlen. Wie können diese Weiber unter dem Druck ihrer Sklaverei sich zu edlern Gesinnungen erheben, oder in die Herzen ihrer Kinder Gefühle für Tugenden legen, welche ihnen selbst fremd sind? So entarten diese Völker. Im Innern ihrer Familien, die gegenseitiger Stiefmutterhaß trennt, ist die Stille, die gegenseitige Anhänglichkeit, die Einheit des Interesses, die Traulichkeit unbekannt, die die unsrigen so glücklich und die Menschen für jede Tugend empfänglich macht. Trennung, Eifersucht, Haß gießen dort die Bitterkeit der Selbstsucht in die jugendlichen Gemüther, und nähren wenn auch nicht Bosheit, doch Kälte, wenn auch nicht Verstellung, doch Rohheit des Gefühls und der Sitten.

4.

Unter allen Völkern waren immer die Ehen in zu naher Verwandschaft verabscheut, und selbst unter den wenigen Völkern, denen sie ihre Gesetze nicht verbieten, doch selten. Aber was eben so merkwürdig doch weniger bemerkt ist: diese Ehen waren allenthalben als Impietät, als Beleidigung der Gottheit und durch religiöse Verbote mehr, als durch politische untersagt. So fügte auch Moses seinen Verboten bei: „denn solches ist dem Herrn ein „Greuel und um solchen Greuel willen hat der Herr, dein „Gott, die Kananiter vor dir her ausgerottet."

Es war natürlich, daß diese merkwürdige Erscheinung in der Geschichte die Menschheit zu Erklärungen reizte. Die ältern Schriftsteller kommen meist überein, daß ein natürlicher Abscheu gegen solche Verbindungen im Menschen läge. Was man in neuern Zeiten gegen diesen natürlichen Abscheu gesagt hat, kann diese Meinung nicht widerlegen, wohl aber sie richtiger bestimmen. Sie soll nicht so verstanden werden, als ob dieser Abscheu körperlich in uns liege. Beispiele also, wo Ehen von nahen Verwandten unwissend eingegangen wurden, beweisen darum nichts gegen jenen natürlichen Abscheu; weil, was in der geistigen Natur des Menschen liegt, sich nur durch Vorstellungen offenbaren kann. Daß wissentlich einige Menschen solche Ehen eingiengen, beweiset noch weniger dagegen. Es giebt auch Mörder, und die Menschen verabscheuen doch den Mord. Auch sind immer solche Ehen doch seltener als andere Verbrechen auch unter Völkern, deren Gesetze sie nicht verboten. Dies beweisen die Beinamen einiger ihrer Fürsten.

Andere wollten aus Büffon, dem Moses und andern alten Gesetzgebern die Gründe ihrer Verbote suppeditiren. Michaelis glaubte den Grund gefunden zu haben, daß nämlich frühe Unzucht verhütet werde, wozu die Vertraulichkeit des häuslichen Umganges leicht Reiz und Gelegenheit geben könne. Aber kann ein Verbot der Heurath

zwischen zwei Personen auch Unzucht unter ihnen verhüten? Könnte dies Verbot selbst den Reiz dazu so niederdrücken, daß er widernatürlich scheint? Auch Prinzen ist die Ehe mit Privatpersonen untersagt; und dies hat ihre Verirrungen mit Privatpersonen nicht gehindert.

Moses giebt selbst den Grund seines Verbotes deutlich an und zwar jenen natürlichen Abscheu in seiner richtigen Bestimmung. „Du sollst deine Schwester nicht „freien" sagt er, „denn — sie ist deine Schwester." Heißt das nicht deutlich: „denn die Liebe, die du für „deine Schwester fühlst und fühlen sollst, ist eine ganz „andere, als die, welche dich zu deiner Gattin hinzieht. „Du würdest also, wolltest du deine Schwester zur Gattin nehmen, widernatürlich zwei ganz verschiedene Empfindungen vermischen, oder vielmehr die eine widernatürlich unterdrücken."

Diese Unvereinbarkeit, der verschiedenen Arten von Zärtlichkeit begreift Ihr nicht? wie Ihr sagt. Daß man eine Großmutter doch ganz anders liebe, als eine Geliebte, das werdet Ihr doch begreifen? Oder wenn Ihr es nicht begreifet, wenn Ihr die Unvereinbarkeit der verschiedenen Arten der Liebe nicht fühlt; freilich dann können wir durch alles Reden davon Euch nichts davon begreiflich machen. Wer kann es dem, dessen Ohr zu stumpf ist es wahrzu-

nehmen, fühlbar machen, wie übel Mißtöne in der Musik klingen?

Und gäbe es nicht Ursache genug, wohl würdig daß um ihrentwillen der Urheber unserer Natur diese Unvereinbarkeit in uns legte? Sie macht eben die Verbindung unter den Menschen mannichsaltiger und vereint fremde Familien, wie in eine einzige. Was würde auch aus aller Innigkeit und Vertraulichkeit der Familie, wenn die Mutter gegen den Sohn, die Tochter gegen den Vater, die Schwester gegen den Bruder so fremd sich zurückhalten müßte, wie gegen Männer, denen sie Gefühle der sinnlichen Liebe gegen sich zutrauen kann?

Es ist nun leicht zu sehen, wie in der alten Welt die Ehen in zu naher Verwandtschaft gerade als irreligiös, als Impietät verboten waren. Abgesehen daß wirklich das irreligiös ist, was den Pflichten des höhern, innern Edlen widerspricht: so war den Alten: Pietät, jede Art von zärtlichen Gefühlen, deren der Mensch allein, vor den Thieren, fähig ist. Alle Liebe gegen Aeltern, gegen Vaterland, gegen den Fürsten, gegen Ehegatten und Kinder und Geschwister umfaßten sie mit dem Worte: Pietät; alles was gegen irgend eine Pietät stritt war also Impietät.

5.

Der Staat und die Kirche mögen durch irgend eine äußere Form den Augenblick bestimmen, in welchem die Ehe bürgerlich oder kirchlich, als angefangen angesehen werden soll. Bei den Römern hatte es manche Unbequemlichkeiten, daß eine solche Form nicht bestimmt war. Eine Frau, die kein Heurathsgut hatte, konnte kaum beweisen, daß sie Ehefrau und nicht Konkubine war.

Unsere priesterliche Trauung entstand sehr zufällig. Bei den engen Banden der Freundschaft, die die ersten Christen unter dem Drucke der Verfolgung vereinte, war es natürlich, daß sie, wie Freunde, die wichtigsten Veränderungen ihres Lebens, sich gegenseitig bekannt machten. So machte man auch der Gemeine seine Heurath bekannt. Natürlich übernahm es der Geistliche dagegen dem jungen Ehepaar im Namen der Gemeine Glück zu wünschen. Das Justinianische Recht konnte nun diesen Glückwunsch, jetzt Trauung genannt, noch nicht als eine nöthige Solennität zum Eingehen der Ehe ansehen. Aber ein Beweis konnte er doch immer seyn, daß der Mann wirklich die Frau als Gattin, nicht als Beischläferin genommen hätte; und schon Tertullian bemerkt, daß, wer seine Ehe nicht in der Gemeine bekannt mache, Gefahr laufe, diese nicht anerkannt zu sehen; wie auch sehr natürlich war.

Ich begreife nicht die Lobsprüche, die man der Abschaffung der Trauung durch Geistliche und der Einführung der Trauung vor Gericht gegeben hat. Die Wirkung ist ja keine andere. Oder ist es so schädlich, wenn bei wichtiger Veränderung des Lebens ein Mann, der dafür das Ansehen und unser Zutrauen hat, die Pflichten uns vorstellt, die wir damit übernehmen? Oder ist es schädlich, auf Religion zu beziehen, was so nahe mit unserm Glücke und unserm Werthe als Menschen zusammenhängt? Sollte im Ernste der Burgermeister besser kopuliren, als der Prediger?

So lange aber keine positive Solennität den Anfang der Ehe zu bezeichnen bestimmt ist, und im bloßen Rechte der Menschennatur ist es der Genuß der sinnlichen Freuden der Liebe selbst, was die Ehe im Aeußern knüpft. Er schließt die Ehe unauflöslich. Das Mädchen ergab sich ihrer Liebe und der Zärtlichkeit des schmeichelnden Mannes, auf den Schwur der ewigen Treue; also auf den feierlichen Vertrag der Ausschließlichkeit des Geschlechtsumganges. Sie gab sich ihm auf die Versicherung der Gegenstand einer moralischen Liebe, und nicht zum Werkzeuge seiner Wollust herabgewürdigt zu seyn. Es wäre die tiefste Kränkung der Menschheit, welche jedes moralische Gefühl empören muß, wenn der sie täuschte, den sie als Mann, dessen Wort also sie achtete.

Die Natur selbst sorgte dafür diesen Bruch der Treue dem Manne zu erschweren. Seit die Menschen gefallen waren, sollte das Weib mit Schmerzen Kinder gebähren. Schwangerschaft, Niederkunft, und die erste Pflege des Kindes machen sie hülflos, und fordern den Beistand ihres Mannes. Die Natur war nicht ungerecht gegen die Weiber. Auf dieser Hülflosigkeit beruht ihre Gewalt, auf diesen beiden ihr Glück. Die tiefe Rührung mit der der Mann das Weib betrachtet, die durch seine Liebe Mutter werden soll, oder es geworden ist, überwältigt die Rauhigkeit seines Charakters und knüpft ihn mit Innigkeit an Sie. Und diese Innigkeit veredelt die Menschen; jede Nation ist in dem Maaße edel und achtungswerth, in welchem sie Weiber ehrt, so wie auch der einzelne Mann, der die Weiber nicht achtet, gewiß ein roher und unedler Mensch ist.

Wie man Menschen behandelt, so werden und sind sie. Auch die Weiber werden edel, wo sie der Männer Achtung und Liebe haben. Und unendlich viel liegt der Menschheit an dem Edelsinne der Weiber. Von ihnen empfängt das Kind seinen Charakter, sie leiten seine Neigungen bei ihrem ersten Erwachen, bei der ersten Entwickelung, welche für das Leben entscheidet. Ohne Edelsinn der Weiber ist ja selbst die schönste Freude des Mannes, die Vaterfreude zerstört. Darum soll Kirche und Staat und jede

Anstalt für die Menschheit sich vereinigen die Würde des weiblichen Geschlechtes, also die Heiligkeit der Ehe zu sichern. Die Entartung der Weiber bringt alles Unglück über ein Volk. — — —

Je leichter die Verführung zu einem Verbrechen trieb, sey es durch die Reize des Verbrechens, sey es durch die Schwäche des Thäters, desto zweckmäßiger ist es, daß der Gesetzgeber mit größerer Strenge ein Gegengewicht in die andere Wagschaale lege. Das Gesetz mußte also, wie die Natur es that, bei den Vergehungen der Unkeuschheit die größere Strenge gegen das weibliche Geschlecht richten; um so mehr, je ungewisser der männliche Verbrecher ist, je mehr die Strenge gegen ihn nur zu größerem Meineid ihn veranlassen möchte. Auch ist wirklich auf Seiten der Weiber die größere Immoralität. Je schwächer in ihnen der sinnliche Reiz ist, desto herabgewürdigter werden sie wenn er in ihnen herrschend wird. Den größten Wollüstling unter den Männern erwärmt der Arm eines keuschen Weibes wieder für die Tugend. Aber ein wollüstiges Weib wird selbst eines keuschen Mannes spotten.

Den Gesetzgeber indeß, der der Wollust entgegen arbeiten will, umringen Schwierigkeiten von allen Seiten. Keuschheitskommissionen strafen nur die Folgen des Lasters, nicht das Laster selbst. Strafe gegen andere Ver-

brechen erzwingt doch äußere Ordnung, wenn auch die Ungerechtigkeit im Herzen der Verbrecher wütet. Aber dies Laster gleicht einem bösartigen Geschwüre, welches desto schrecklicher ins Innere frißt, wenn ihm der Ausbruch gehemmt ist. Durch die Strafe des weniger strafbaren zurückgeschreckt, vollzieht es im Geheimen die Greuel, die das Gesetz nicht kontrolliren kann. Aber freilich, wo das Laster sich ungestraft öffentlich zeigen darf, da gehen allgemeiner die Sitten zu Grunde. Die geheimen Greuel dringen durch Ohr und Auge, doch nicht in das schuldlose Herz. Aber das schamlose Laster, das täglich der Jugend sich öffentlich zeigt, stumpft die Waffen ab, die uns dagegen vertheidigen sollen und allein vertheidigen können. Am Ende giebt es nur Eine zweckmäßige Anstalt, eine religiösere Erziehung, als unsere Aufklärung will.

6.

Das Band der Ehe ist ewig, der Tod allein kann es lösen. Da in der Bedingung der Ausschließlichkeit des Beischlafes das Wesen der Ehe besteht: so folgt von selbst, daß sie nicht auf einige Zeit eingegangen werden könne. Das hat man wohl vorgeschlagen, aber nicht bedacht, was aus den Kindern werden solle. Für ihre Ernährung mag man wohl Anstalt treffen, aber wie für ihre Erziehung? Wenn der Tod den Kindern Eins der Aeltern entreißet, so halten wir dies für ein Unglück: warum wol-

len wir ihnen auch noch durch Aufhören der Ehe bei Lebzeiten Aeltern nehmen? Eine Ehe auf bestimmte Zeit wäre eine unsittliche Gesellschaft; hätte darum auch kein Recht in sich selbst und möchte in jedem Augenblicke abgebrochen werden.

Auch der Gesetzgeber, welcher die Ehescheidung erleichtert, glaube ja nicht, für Menschenwohl etwas zu thun. Da sind die unverträglichen Ehen am häufigsten, wo die Ehescheidungen am leichtesten sind. Wo aber die Ehegatten absolut an einander gebunden sind, da hält die Laune des einen die Laune des andern in Furcht. Jeder muß die Gewalt des andern fürchten ihm gegenseitig das Leben beschwerlich zu machen; und ein Krieg der beiden Theilen gleich nachtheilig, und indem jeder Sieg selbst eine Niederlage ist, führt bald zum Frieden.

Auch wird die Aussicht auf Leichtigkeit und Möglichkeit der Scheidung, die Ehegatten ihr Interesse als getrennt ansehen lassen. Selbst die Glücksgüter, die sie besizzen — es wird nicht gleichviel seyn, ob der Mann oder die Frau sie besitze. Nur das Beispiel glücklicher Ehen reizet den jungen Mann sich zu verehelichen. Der Mangel an Einheit des Interesse, der Streit, die Ehescheidung schreckt ihn gerade zurück. Es ist wahr, eine unverträgliche Ehe ist ein schreckliches Unglück; aber es ist doch

allemal ein verschuldetes. Darum laßt Einige lieber leiden, als das Ganze. Nur grobe Verletzung der ehelichen Pflichten, sollte dem ganz schuldlosen Ehegatten ein Recht zur Scheidungsklage geben. Gleichschuldige sollten nicht getrennt; aber ihre Kinder der Fürsorge eines eigenen Vormundes und den Geistlichen empfohlen werden.

So werden auch denn weniger Klagen geführt werden, über die Abnahme der Ehen; Klagen, die im Ganzen ohnehin noch ungegründet in Teutschland sind. Von fünf heurathbaren Mädchen heurathet wirklich jährlich Eins.

VI.

Tiberius Gracchus.

Die ersten Bewohner des Römischen Staats waren mit den Reizen des Luxus unbekannt. Keine Kunst also und kein Handel konnten einem Hausvater seine Nothdurft gewähren. Der Ackerbau war ihr Einziger Erwerbszweig. Deshalb war vom Romulus der ganze Grundboden des entstehenden Staats unter seine Bürger vertheilt. Da also jeder Bürger ein Grundstück besaß, so war jede Stimme in den gesetzgebenden Volksversammlungen mit dem Besitze solchen Grundstückes vereint, wenn gleich durch kein Gesetz darauf verhaftet.

Als der Luxus emporstieg, so wurden bald die Güter des Unvorsichtigen oder Unglücklichen ein Raub des Schlauen oder Glücklichen. Selbst die häufigen Kriege, zu denen der Bürger auf eigene Kosten ziehen mußte, stürzten ihn in Schulden und drängten ihn oft zum Verkaufe seines Ackers. Allmählig fielen die Grundstücke in die Hände weniger Reichen zusammen.

Man fühlte bald das Uebel, daß eine Menge unbewährter Bürger jetzt in den Comitien Stimmen hatten, weil sie nicht mit den Grundstücken veräußert wurden. Diese Bürger waren, wenn auch nicht der Bestechung, doch jedem kühnsten Anschlage feil. Denn jede Neuerung verspricht eine glückliche Zukunft, wenn sie uns nichts vom Gegenwärtigen kosten kann. Servius Tullius ergriff daher die Unbilligkeit, daß der Arme gleiche Lasten mit dem Reichen trage, als Vorwand, um den letzteren gegen größere Lasten, auch größeres Uebergewicht in den Geschäften des Staats zu geben. Die Klassen der Reichen erhielten nach gewissem Verhältniß weniger Köpfe, mehrere Stimmen und mehrere Abgaben an Geld und Mannschaft zum Kriege.

Nach der Vertreibung der sogenannten Könige wurden von den reichen Plebejern den Patriciern fast alle Vorrechte abgekämpft. Das thörigte Volk leistete jenen, als näheren Brüdern, willige Hülfe. Die Gleichheit, glaubte es, werde für alle erkämpft, und sahe nicht, daß es nur für ehrgeizige Anführer streite, denen der Bürger und seine neue Gleichheit bald zum Raube werden müßte. Da kein höherer Geburtsadel dem jetzt allein mächtigen Reichthum das Gegengewicht hielt: so fiel der große Haufe in die schimpflichste Sklaverei derer, welche es für die Stützen seiner Freiheit gehalten. Der stete Streit der Tribunen hob

das Glück reicher Plebejer über die bisherigen Schranken, ohne das Elend der dürftigen im geringsten zu mildern. Der Mittelstand verschwand allmählig ganz. Der Arme, dem Geld oder der Beredsamkeit der Demagogen verkauft, gab seine Stimme wider sich selbst. Ehrenstellen und Reichthum häuften sich in einzelnen plebejischen Familien, während der große Haufen des souverainen Volkes der Quiriten um Brod und Spiele schrie.

Das alles war nun um so härter, da unter einem Volke ohne bedeutenden Handel, aller Reichthum, ja selbst alle Industrie sich auf Aecker bezieht. Wie es denn immer leichter ist Reichthum, als den ersten Wohlstand zu erwerben: so zeigte sich dem Reichen immer neue Gelegenheit zum Gewinne neuer Ländereien. Damals sprach das Völkerrecht die Grundstücke in überwundenen Ländern dem siegenden Volke zu. Mit heimlicher und offenbarer Ungerechtigkeit maaßte man sich dieser Grundstücke an. Auch konnte der Arme der Schatzkammer den obwohl sehr geringen Preis für sie nicht bezahlen. Das gesetzgebende Volk, konnte aber durch die List der Reichen kein Gesetz von sich selbst erhalten, welches seinen Vortheil, welches sein Recht darauf begünstigt hätte. Als endlich Spurius Cassius eine Vertheilung der öffentlichen Ländereien unter das Volk vorschlug, so wußten die Gegner dies schlau zu hintertreiben, „als habe Cassius dieses Gesetz zum Lohn für die Alleinherrschaft angeboten.“

Doch wurde hundert Jahre nachher durch zehnjährigen Kampf vom Licinius ein Gesetz zu Stande gebracht, daß niemand mehr als fünfhundert Aecker besitzen sollte. Allein bloßer Parteihaß hatte ihm dies Gesetz eingegeben, welches, in so ferne es nicht gegenwärtige Rechte kränkte, dem Staate vortheilhaft gewesen wäre. Doch die vollziehende Macht vernachlässigte es ganz, und wegen Uebertretung desselben wurde niemand gestraft, als der Urheber selbst, der mit einer elenden List seinem eigenen Gesetze entgegen handelte. Also blieb die alte Unterdrückung, die alte Dürftigkeit des Volks, welches durch die Sklaven der Reichen selbst von der Industrie abgetrieben wurde: und es blieb die bisherige Willkühr der Demagogen.

Demnach stieg die Macht des Staats von außen, der inneren Krankheit unerachtet, wegen der Achtung vor den Gesetzen und der Unterwerfung unter die vollziehende Gewalt. Aber noch mehr durch eine fast ununterbrochene Reihe der außerordentlichsten Männer. Kein Volk und keine Zeit hatte größere Talente gesehen. Die öffentlichen und Privattugenden der Römer hatten durch diese einen nur ihnen eigenen Glanz und selbst ihre Laster eine gewisse Größe. Nach der Zerstörung Karthago's, war Rom der mächtigste Staat der bekannten Welt. Italien und die umliegenden Inseln waren erobert, mehrere große Länder zu Provinzen gemacht, von allen Völkern die Ober-

macht der Römer gefühlt oder anerkannt. Die Republik hatte viele Millionen Einwohner, unter denen die viermal hunderttausend Bürger den Adel ausmachten, einen Adel, welcher gleich dem Polnischen übermäßig reich und mächtig, oder bei aller Hoheit seiner Ansprüche im niedrigen Elend und verachtet war.

In diesen Zeiten lebte Tiberius Sempronius Gracchus. Er war zu den größten Hoffnungen, obwohl aus einer Plebejischen Familie geboren. Sein Vater hatte mit Ruhm das Konsulat verwaltet. Seine Mutter Cornelia, die Tochter des ältern Africanus und das edelste Weib Roms, hatte mit seltener Sorgfalt ihre Kinder erzogen. Dieser ihr ältester Sohn, entsprach ihren Wünschen. Schon in früher Jugend vereinte er alle Vorzüge, welche den Weisen, und die große Menge fesseln, Schönheit der Gestalt und Ausdauer des Geistes, gefällige Sitten und tiefe Einsicht, noch größere Beredsamkeit und offne Redlichkeit.

Numantia hatte mit einem Römischen Konsul einen Frieden geschlossen, welchen die Römer schändlich brachen. Ein neuer Konsul Manlius wurde nach Spanien geschickt, um die betrogene Stadt von neuem zu bekriegen. Tiberius Gracchus, welcher schon unter seinem Schwager dem jüngern Africanus mit Ehren gedient hatte, ward des

Manlius Quästor. Als nach einem vergeblichen Einfalle ins Numantinische der Konsul sich bei Nacht zurückziehen wollte, überfielen ihn die Numantiner. Sie schlugen eine Menge der Römer nieder, und mit dem anbrechenden Tage sahen sich die übrigen zwanzigtausend ihres Gepäckes beraubt, zwischen Gebirgen und Feinden eingeschlossen, und nur Tod und Gefangenschaft vor sich. Um dem Staate sein Heer zu erhalten, schlug Manlius einen neuen Frieden vor. Die Numantiner verweigerten ihn nicht. Nur schreckte sie die vorige Bundbrüchigkeit. Demnach schlossen sie mit Gracchus, dessen Redlichkeit und seltene Liebe bei dem Volke ihnen zu bürgen schien. Er bewirkte also freien Abzug für des Konsuls Heer und nahm Numantia in die Freundschaft und das Bündniß des Römischen Volks auf.

Aber zu Rom wurde auch dieser Frieden verworfen, der bereits von den Spaniern erfüllt war. Doch wollte man, um doch den Schein der Gerechtigkeit zu haben, den Konsul und die Ersten seines Heeres den Betrogenen ausliefern. Jenen rettete der Edelmuth der Numantier, den Gracchus vielleicht das Ansehen seiner Familie, und seine Liebe beim Volke. Man hat gesagt: nie habe er diese Ungerechtigkeit der Römer als eine Beschimpfung der Ehre Roms und der seinigen verschmerzt; was er nachher unternommen, sey ihm bloß von der Rache gegen seine

Gegner eingegeben worden. Allein in der That, er bewies so wenig Rachsucht, daß er vielmehr nach seiner Rückkunft aus Spanien sich ganz der Ruhe des Privatlebens ergab. Nur mit Mühe entrissen ihn die Seinigen derselben wieder, und er widerstand lange ihren Ermunterungen, sich den Geschäften des Staats aufs neue zu widmen. Appius Claudius, sein Schwiegervater, drang in ihn, seine Staatsgrundsätze geltend zu machen. Auch hatte seine Mutter ihm das Beispiel seines Vaters, seiner und ihrer Familie vorgestellt und ihm einst gesagt: „Man nenne sie immer die Schwiegermutter des Scipio „Africanus. Warum nicht die Mutter des Gracchus? Ob „es ihm so ganz an Geist und Muth fehle, um sich und „ihr einen Namen zu verschaffen." So bewarb er sich denn um das Volkstribunat, und erhielt es im Jahr 620 nach Roms Erbauung.

Die verschiedenen Abänderungen seiner Unternehmungen in diesem Amte werden selbst zeigen, ob Rache gegen eine Gegenpartei ihn leitete, oder folgende Grundsätze: Offenbar war das tiefe Privatelend eines Pöbels, der gleichwohl aus dem souverainen Adel der Republik, den Römischen Bürgern bestand. Aber da der kühne Uebermuth der Reichen unter ihnen durch keinen höhern Adel eingeschränkt wurde: so lag auch das daraus entstehende öffentliche Unglück am Tage. Stimmende Bürger ohne

Grundstücke können nur von seltener Tugend an die Wohlfahrt des Staats geknüpft werden, und wie selten wurde denn von jeher auf die Stimmen einzelner Redlichen vor dem Klange des bestechenden Goldes oder dem Geräusche schlauer Redner in Republiken gehört? Was gewährte die Wohlfahrt Roms dem großen Haufen seiner Bürger mehr als Fechterspiele. Es ist lächerlich und schrecklich zugleich, wenn diejenigen Herren des Landes seyn sollen, welche nicht Herren eines einzigen Flecks darin sind. Alles Menschenrecht wird da mit Füßen getreten, wo nichts weiter als das nackte Menschenrecht eine Stimme im Staate begleitet. Ein Sylla oder Marius Catilina oder Cäsar ließ sich voraussehen, und was mußte dann aus einem Staate werden, der keinen Geburtsadel mit hinlänglichen Gütern hatte, um zwischen Fürsten und Volke ein Mittelgewicht zu halten.

Gracchus sahe ein, daß alles Uebel des Staats aus den Stimmen des großen Haufens ohne Grundstücke entquelle. Aber auf welchen Wegen das Uebel heilen? Die Stimmen nehmen, war erstlich nur durch Mittel möglich, die zu ergreifen nur ein Catilina fähig war. Dann war es auch unrecht an sich, Leuten ein Recht zu nehmen, welches sie einmal hatten. Nur unsere Zeiten haben durch ein sonst nie erhörtes Geschwätz Raub und Zerstörung einmal erworbener Rechte gerechtfertigt. Unsere Nach-

kommen werden das nur aus den Verirrungen aller Verhältnisse glauben, welche wir ihnen überliefern. Der Ruhm des Gesetzgebers ward ehemals nur auf gesetzmässigen Wegen erlangt. Und freilich welchen Ruhm mag die leichte Zerstörung väterlicher Einrichtungen gewähren?

Gracchus aber entdeckte einen gesetzmäßigen Weg, der freilich eben deswegen um so mühsamer, doch auch um so ruhmvoller war. Er glaubte die Herstellung des Licinischen Gesetzes würde Ländereien genug geben, die Menge unbewährter Bürger zu versorgen, dadurch würden die Stimmen wieder an Grundstücke geknüpft, und dann hätte man nur noch für Erhaltung dieser Ordnung zu sorgen. Jenes Gesetz hatten die Beamten des Staats sehr kühn vernachlässigt und seit der Zeit waren noch die Anmaßungen öffentlicher Aecker desto häufiger geworden, je mehr die großen und glücklichen Kriege solche Aecker verschafft hatten.

Gracchus stand also in den Komitien auf und schlug in einer Rede an das Volk, die Erneuerung des Licinischen Gesetzes vor: „daß niemand über fünfhundert Aecker besitzen solle.“ Er war also nicht bloß mit dem gemeinen Vorwande des öffentlichen Wohls, sondern selbst mit der Gerechtigkeit des Gesetzes bewaffnet. Diese Waffen machte er noch furchtbarer durch den Glanz seiner Beredsamkeit.

Aber voll Billigkeit schlug er noch vor: „Jeder, welcher mehr Aecker besitze, als das Licinische Gesetz erlaube, solle zwar diese zur Vertheilung unter die unangesessenen und armen Bürger herausgeben. Doch möge jeder Hausvater noch für jeden Sohn die Hälfte Aecker darüber behalten. Auch solle das Herausgegebene, ob es wohl gegen Recht und Gesetz erworben sey, zu vollem Werth aus dem Schazze bezahlt werden." In diesem allen sieht nichts der Rachsucht ähnlich. Aber nachdem er so von den Gründen des Rechts und dann denen der Klugheit zu den Ueberredungen der Billigkeit fortgegangen war, fügte er noch alle Künste des Redners hinzu. „Die Thiere des Waldes, sagte er, haben ihre Höhlen. Aber die Römischen Bürger, die Herren der Welt, haben nicht einmal einen Platz zum Grabe."

Doch fehlt es der Gewalt nie an Gründen. Die Reichen, denn an dem Unterschiede zwischen Plebejern und Patriciern lag lange nicht viel mehr, standen vereint gegen den Tribun auf. Sie wandten ihren langjährigen Besitz der Aecker ein, die Summen, die Arbeiten, welche sie daran verwandt hätten. Gegen das Anbieten des Ersazzes beriefen sie sich auf das Unrecht, jemandem wider seinen Willen, auch selbst gegen Vergütigung das Seinige zu nehmen. Sie schilderten die drohende Zerrüttung des Staats, und selbst die Gemäßigten fürchteten diese. Frei-

lich ein Unglück, welches auch nicht durch die beste nachherige Verfassung ersetzt werden kann.

Als das Gesetz vorgeschlagen war, stritt man so bis an den Tag, der darüber entscheiden sollte, mit mancherlei Politik. Man breitete aus: Gracchus strebe wie ehemals Spurius Cassius nach der Alleinherrschaft, und dieses Gerücht war desto gefährlicher, da es ehedem vom Cassius nicht ohne Grund verbreitet war. Doch seine bekannte Redlichkeit überwand, und selbst das Volk verachtete die Verläumdung. Man soll auch Meuchelmörder wider ihn gedungen, aber das Volk, welches ihn stets in zahlreichen Haufen umgab, diesen Anschlag vereitelt haben. Die Redner sprachen indeß wider einander. Gracchus schlug seine Gegner nieder durch die Einfachheit und Klarheit seiner Gründe und die offne Gutmüthigkeit, welche die Macht seiner Rede erhöhte.

Der Tag der Stimmung über das Gesetz war gekommen. Gracchus eröffnet die Komitien. Politik und Menschenliebe, Haß gegen Anmaaßungen, und alles was nur für das Gesetz streiten kann, ist in seiner Rede vereint. Das Volk im höchsten Feuer fordert die Stimmtafeln. Das Gesetz soll zur Entscheidung vorgelesen werden. In diesem Augenblicke trat der Tribun Octavius auf, nicht nur Gracchus Amtsgenosse, sondern auch sein Freund, ein

eifriger Beförderer des Gesetzes. Aber er trat auf, um die Komitien aufzuheben. Die Gegenpartei hatte ihn gewonnen. Das Volk, obwohl äußerst empört über diesen Verrath, wagte doch nichts, gegen einen Staatsbeamten, und nur ein Volk, das zu dieser unbedingten Unterwerfung gewöhnt ist, kann vielleicht einer demokratischen Verfassung fähig seyn. Gracchus, zwar erstaunt, wandte sich doch fest und sanft zu seinem Amtsgenossen: „Warum er die Sache des Vaterlandes, die Sache der Dürftigen verlasse? Ob er seine eigene Ehre bei diesem Wankelmuthe bedacht habe? Ob etwa häusliche Gründe ihn zu diesem Schritte bewogen? Dann versichere er ihm feierlich, daß er für sein etwaniges Uebermaaß an Aeckern ihm noch eben so viel, als die Schatzkammer, aus eigenem Vermögen bezahlen wolle." Aber der unbeständige Mann wollte jetzt nicht unbeständig scheinen; er blieb bei seinem Vorsatze und das Volk gieng aus einander.

Gracchus versammelte es auf einen andern Tag. Als er aber bereit war durch die Stimmen über sein Gesetz entscheiden zu lassen, so wurde es noch einmal hintertrieben, durch eine List, die zu grob war, als daß Klugheit und zu niedrig, als daß ein edler Mann sie hätte voraussehen können. Man hatte die Stimmtafeln versteckt. Das Volk wüthete hierüber und machte sich fertig eine blutige Rache zu nehmen. Selbst Gracchus zauderte in dem ersten Un-

willen es davon zurückzuhalten, bis zwei durch Alter und Gesinnungen ehrwürdige Senatoren, Fulvius und Manlius ihn beschworen und seine Knien umfaßten. Er beruhigte dann das Volk. Eben diese Senatoren schlugen ihm darauf vor, sein Gesetz vorher der Billigung des Senats zu unterwerfen. Auch dies ließ sich Gracchus gefallen, theils weil er glaubte, daß diese Bewilligung jedes Hinderniß wegräumen würde, theils weil er der Gerechtigkeit seiner Sache so gewiß war, daß er selbst von einem parteiischen Richter nichts für sie fürchtete.

Im Senate stritten mehrere Senatoren für das Gracchische Gesetz. Aber der größere Theil wollte ein Uebel nicht aus dem Staate entfernen, das ihnen vortheilhaft war. Schaam oder Furcht hinderten sie zwar an gänzlicher Verwerfung, doch suchten sie die Entscheidung zu verzögern und das Gesetz dadurch zu hintertreiben.

Als sich daher Gracchus so getäuscht sahe, nahm er sein Werk zurück, und brachte das Gesetz von neuem an das Volk. Weil hier sein Amtsgenosse Octavius noch immer widerstand, so konnte nur ein rascher Schritt das Gesetz bewirken. Ehe er es also von neuem zur Entscheidung vortrug, stellte er dem Volke vor: „welche Zwietracht das Gesetz veranlaßt habe, wie es selbst die Tribunen entzweie. Entweder sey er selbst ein Anstifter bür-

gerlicher Unruhen, oder Octavius widersetzte sich einer gerechten Sache. Also müsse einer von beiden des Vertrauens des Volks unwerth seyn. Möge also das Volk in den nächsten Komitien entscheiden, welcher seines Amtes entsetzt werden solle."

Als diese erschienen, redete er noch einmal zum Octavius, geheim und öffentlich, und vergaß als Staatsmann nicht die Pflicht des Menschen und Freundes. Doch Octavius beharrte bei seinen neuen Bedingungen und erklärte, daß er sich jeder Stimmung über das Gesetz widersetzen wolle. So rief denn Gracchus das Volk zum Stimmen über seine Tribunen. Von fünf und dreißig Tribus gaben sogleich die erstern siebenzehn ihre Stimme für des Octavius Entsetzung. Noch eine Stimme fehlte ihn zu stürzen. Gracchus ließ jetzt mit dem Stimmengeben einen Augenblick einhalten und beschwor ihn mit aller Zärtlichkeit eines sorgenden Freundes, seinen Bitten, dem Willen des Volks nachzugeben, nicht den Eingebungen einer Partei, welche für ihren Eigennutz kämpfe. Octavius stand da bewegt und verbarg seine Thränen. Bald sah er auf seinen alten Freund, bald auf die, mit welchen er sich neuerdings verbunden. Endlich befestigte der Anblick einiger ehrwürdigen Senatoren unter den letzten ihn in dem Grundsatze, daß jede Neuerung, welche mehrere tausend auf einmal beträfe, immer gefährlich, wenn auch ge-

recht sey. Gracchus hatte nicht Huldigungseide gebrochen, nicht Bürgerpflichten verletzt, aber doch standen auch weise und redliche Männer gegen ihn.

Octavius beharrte also. Gracchus wandte sich von ihm. Die achtzehnte Tribus gab ihre Stimme, und der Tribun war entsetzt.

Jetzt war kein Hinderniß mehr für Gracchus. Aber sein erster Plan erhielt eine bedeutende Abänderung. Diese Abänderung seines ersten Vorschlages, und noch ein anderer, waren zwar immer gerecht, immer selbst noch billig; aber sie machten doch, daß Gracchus Plan nicht mehr jenen Geist der äußersten Gelindigkeit athmete. Denn zuförderst ließ er jenen ersten Zusatz des Gesetzes weg, nach welchem jedem Hausvater noch ein Uebermaaß von zweihundert und fünfzig Aeckern für jeden Sohn erlaubt wurde. Dennoch gieng das Gesetz durch: „daß, da nach dem Licinischen Gesetze niemand über fünfhundert Aecker besizzen oder erwerben könne, jeder, was er darüber habe, herausgeben, den Werth aus der Schatzkammer empfangen und dies Land unter unangesessene Bürger vertheilt werden solle.“

Im Grunde konnten also nur die sich widersetzen, welche dadurch einen widerrechtlichen Einfluß im Staate

verloren; doch freilich auch die, welche weise genug waren, lieber diesen Einfluß, als die jetzt zu fürchtenden Unruhen zu wollen.

Hiernächst aber schlug Gracchus noch ein zweites Gesetz vor, nämlich: „daß untersucht werden solle, wer öffentliche Ländereien widerrechtlich an sich gebracht, um ihn zur Herausgabe derselben anzuhalten." Dies traf freilich die meisten Familien der Reichen in das Herz. Aber auch diesen Schritt that Gracchus gewiß nicht aus Rachsucht, welche etwa durch den bisherigen Widerstand noch mehr gereizt wäre, sondern wahrscheinlich bestimmte ihn hierzu eine dringende Verlegenheit. Das Volk fordert von seinen Günstlingen immer desto mehr, je mehr sie leisten. Wie, wenn die Aecker nicht hinreichend gewesen wären, die Menge zu versorgen? Dies erklärt es, warum er die Hälfte des Licinischen Maaßes für die Söhne nicht mehr gestattet, warum er die Untersuchung über widerrechtlichen Erwerb der Staatsländereien verordnete, warum er auch außerdem die Vertheilung der Schätze aus dem Vermächtniß des Königs Attalus, wahrscheinlich an die Bürger, die nicht Aecker erhalten würden, vorschlug. Alle diese seine Vorschläge giengen durch.

Aber vor allem lag ihm aus diesem Grunde die Untersuchung über die unrechtmäßig erworbenen Staatsgü-

ter nahe. Wurde diese seinen Gegnern anvertraut, so war sein Zweck vereitelt. Strenge war ihm nothwendig. Auch setzte er es glücklich durch, daß er selbst, sein Bruder Cajus und sein Schwiegervater Appius Claudius zu Triumvirs gewählt wurden, dieses Geschäft zu vollziehen. Sie begannen sogleich mit einer Reise durch Italien diese Untersuchung, und die über das Uebermaaß der einzelnen Landeigenthümer und den Werth desselben.

Gegen das Ende des Sommers kehrten sie nach Rom zurück, um bei den Wahlen für das künftige Jahr ihre Partei zu besorgen. Um sich der exekutiven Macht zu versichern, wünschte Gracchus für den Appius Claudius das Konsulat, und für seinen Bruder eine Tribunenstelle. Vor allem aber suchte er die Verlängerung seines eigenen Amtes auf das folgende Jahr. Freilich war dies letztere gegen die Gesetze. Aber das ist die Natur der Demokratien, daß kein Gesetz dauerhaft seyn, oder dessen Uebertretung von dem Volke selbst als ungerecht angesehen werden kann. Denn der allgemeine Wille, wenn er nicht von Einem Machthaber verwaltet wird, hat keine der Gränzen, welche diesen vom Unrechte zurückhalten. Deshalb hat auch die Geschichte bewiesen, wie thöricht man sich bestrebe, Organisationen der Demokratien dauerhaft zu machen.

Ein Zufall, vielleicht auch die eigene Bosheit seiner

Feinde, gab dem Gracchus die Wahlen in die Hände. Nämlich bei seiner Rückkehr fand er einen seiner eifrigsten Anhänger in Rom vergiftet. Er ergriff die Gelegenheit. In Trauerkleider gehüllt gieng er vor das Volk und stellte dem seine noch sehr jungen Kinder vor: „Seine Freunde würden vergiftet, weil sie das Gesetz, den Willen des Volkes, unterstützt hätten. Was werde ihm bevorstehen, dem Urheber? Was werde aus diesen Unmündigen werden, ach! die nun bald Waisen seyn würden! wenn nach der Niederlegung seines Amts, er, als ein Opfer der Rache gefallen seyn würde? Nur darauf harre man, daß die Heiligkeit des Tribunats ihn nicht mehr schütze. Möge es doch dem Volke gefallen, als gegen welches seine Treue ihm Tod und Untergang von der rachgierigen Ungerechtigkeit zuziehe, ihn, die unschuldigen Kinder und das Gesetz zu retten! Möge es ihn doch noch auf ein Jahr mit der Unverletzlichkeit des Tribunats umkleiden.

Auf diese Rede erhob sich ein wildes Geschrei von Drohungen gegen jeden Feind des Gracchus, von Schwüren, den letzten Blutstropfen für ihn zu vergießen.

Der Wahltag kam. Die beiden vordersten Tribus gaben für Gracchus ihre Stimme. Da es wahrscheinlich war, daß die meisten ihnen folgen würden, so begann die Gegenpartei ein lautes Getümmel und rufte, daß nie-

mand zwei Jahre das Tribunat fortsetzen dürfe, daß Gracchus alle Gesetze, alle Ordnung zerreiße. Man sollte glauben, daß Menschen nur selten so verkehrt wären, in der Entscheidung wichtiger Angelegenheiten, entweder die Hindernisse nicht vorher so viel sie könnte, zu entfernen, oder doch nicht über ein elendes Nebeninteresse, das wichtigste zu verlassen. Doch sind die Beispiele da allenthalben häufig, wo eine Gewalt unter mehrere vertheilt ist. Auch hier zankten jetzt die Tribunen während des Getümmels selbst über den Vorsitz in den Komitien, welchen einer von ihnen einem andern abgetreten hatte, und stritten, ob ein Tribun für sich ein Recht dazu habe. Gracchus also, vielleicht um den Vorwurf einer gesetzwidrigen Wahl, wegen gesetzwidrigen Vorsitzes zu entgegnen, hob die Versammlung auf und beschied sie auf den folgenden Tag.

Große Haufen Volks haben die Nacht hindurch die Thür ihres Günstlings bewacht. Mit Anbruch des Tages begleitete ihn ein Theil auf das Kapitolium. Allenthalben wohin er gieng, begrüßte ihn das Freudengeschrei der Menge.

Auf dem heiligen Hügel erfuhr er: Seine Gegner haben sich im Tempel der Fides versammelt, um, sey es auch durch seinen Tod, seine Wahl zu verhindern. Diese Nachricht empört alles um ihn her. Seine Freunde waff-

nen sich mit Stäben aus den Fascen der Liktoren. Die Priester eilen herbei, die Tempel vor Entheiligung zu verschließen. Die Partei der Gegner mischt sich unter Gracchus Freunde. Allenthalben ist ein dichtes Gedränge, ein Rufen, einiger, daß sie für Gracchus sterben wollen, anderer, daß der Aufrührer nach der königlichen Würde strebe, daß er schon winke eine Königskrone herbei zu bringen.

Das Geschrei der letztern drang in den versammelten Senat. Man sagte dort: Gracchus habe vor allem Volke die Hand aufs Haupt gelegt, zum Zeichen, daß man ihn krönen solle. Sogleich wollten die Senatoren, der Konsul Mucius Scävola sollte mit bewaffneten Legionen die Partei des Gracchus angreifen, und „mit Vollmacht des Senats jede Gefahr des Staats abwehren." Als aber der sanfte Konsul sich weigerte: so rief Scipio Nasica aus, Gracchus Verwandter, doch sein feindlichste Widersacher, rief aus: „Der Konsul verräth uns! Auf, und laßt uns selbst den Götzen des Pöbels stürzen! Folge mir jeder Freund der Republik." So stürzte er hinaus, ein Haufen Senatoren ihm nach, und eine schon versammelte, schon bewaffnete Menge seiner und ihrer Klienten schlossen sich an. So schlugen sie mit Keulen unter den Haufen um Gracchus. Seine Freunde flohen bei dem Ueberfalle. Der Pöbel hatte sich theils schon vorher zerstreut. Nasica, mit

einer Bankstütze bewaffnet, schlug mehrere nieder und drang zum Gracchus durch. Diesen ergriff ein Klient der Gegner. Von allen verlassen ließ er den Mantel in dessen Händen und floh. Aber er fiel im Gedränge, und indem er sich wieder erhob, ward er durch die Keulen seiner Feinde erschlagen und gab seinen Geist auf. Einige hundert seiner Freunde wurden getödtet, einige grausam gemartert. Mehrete Tage floß Bürgerblut, das erste, womit sich Rom befleckte.

So fiel der Freund des Volks, von eben diesem Volke verlassen, und der Name dieses sehr edlen Mannes wurde der Name eines Aufrührers.

VII.

Geschichte des Geldes.

In der äußersten Wildheit roher Natur hat der Mensch auch keine, als die äußersten Bedürfnisse des Lebens. Er nimmt was er bedarf, aus der Hand des Zufalls allein. Ein Wild stillt seinen Hunger, jeder erste Quell genügt seinem Durste, und jeder Baum, jede Höhle bietet ihm ein Obdach gegen die Unfreundlichkeit des Wetters und der Nacht. Eigenthum, was über den Augenblick des Genusses hinaus dauerte, kennt er noch nicht, weil er noch nicht versteht, sich durch Form, die er ihnen gäbe, die Sachen anzueignen. Es ist schon ein Fortschritt zur Ausbildung, wenn er Bogen und Pfeil oder den Holzspieß zu machen lernt, und daran und dadurch sein erstes dauerndes Eigenthum erwirbt. So durchstreift er einsam die Wüste. Selbst die Bande, wodurch noch bloße Sinnlichkeit Mann und Weib, Mutter und Kind vereinigt, sind nur kurzdauernd und schwach. Die eiserne Nothwendigkeit der Nahrung

nachzugehen, trennt sie und zerstreut sie bald in die Wüste.

Der war ein Wohlthäter des Menschengeschlechtes, welcher zuerst bedachte, die Ueberbleibsel der heutigen Beute auf morgen zu sparen. Dann erfand es ein anderer, erbeutete Thiere lebendig aufzubewahren und einige Thiere drängen sich dafür freiwillig an den Menschen. So gieng er zum Leben des Hirten über. Er fühlte, daß das sein sey, was er mit Mühe auferzogen hatte.

Auch ersann und verfertigte er jetzt manche Geräthe, die so nicht minder sein Eigenthum waren.

Seines Unterhaltes sicher, der nicht mehr vom Zufall abhieng, behielt er nun Weib und Kind bei sich, deren Hülfe ihm bei der Pflege der Heerde nöthig geworden. Alsdann fieng er auch an mit andern Hirten Gemeinschaft zu machen um sich gegen reißende Thiere zu vertheidigen, oder gegen wilde Jäger welche unbekannt mit Arbeit, also auch mit Eigenthum, zwischen seine Heerde als auf glückliche Beute fallen mochten.

Auch kamen wohl solche Jäger vom sichern Unterhalte angelockt, oder Hirten, die ein Unfall ihrer Heerde

beraubt hatte, zu verwöhnt, um in die alte Rohheit zurück zu kehren, und gaben sich um Nahrung und Lohn in seine Dienste. Abraham war dadurch zum Emir angewachsen.

Wie das Leben des Ackerbauers entstand, weiß niemand, weil niemand den Ort gefunden hat, wo Getraide ohne Zuthun der Menschen wachsen. Darum wurden die Anfänge des Ackerbaus als Mysterien und unmittelbares Geschenk der Gottheit gefeiert. Noch ruhiger als der Hirt lebt aber der Ackerbauer und findet allein die Muße, die Bequemlichkeit des Unterhalts, die die Bedingung aller feinern, und höhern Kultur sind.

Sicherheit des Nothwendigen erweckt die üppigen Wünsche des Ueberflüssigen. Ein befriedigtes Bedürfniß erzeugt immer neue, und man strebt die Befriedigung immer mehrerer in Einem Genusse zu vereinigen. Zuerst genügte es dem Jäger mit hohler Hand seinen Durst aus dem gefundenen Quell zu löschen; der verzärteltere Hirt und der Ackerbauer wollte schon Bequemlichkeit im Löschen des Durstes, und man erfand den Becher. Aber als man den Becher nun hatte, wünschte man bei der Bequemlichkeit des Trinkens auch noch Augenlust und schnitzte künstliches Gekräusel und Bilder an den

Becher umher. Eben so verzierte man Wohnung und Kleider und alles Geräthe.

Die Bedürfnisse wurden nun so mannichfaltig, daß niemand für Alle das Nöthige selbst verfertigen konnte. Der künstliche Bildner in Holz, war nicht geschickt in Metall; selbst gröbere Holzarbeiten mißlangen ihm, und die geschickteste Weberin war nicht geschickt genug Schmuck und Geschmeide zu machen, oder in Leder zu arbeiten. Also mußte ein Hausvater viel, bald alles, von seinem Bedarf von andern eintauschen, und um dies zu können selbst einen größern Vorrath entweder von Naturprodukten erzeugen, oder an Kunstprodukten verfertigen, als er selbst unmittelbar gebrauchte.

Aber dieser Tausch fand unsägliche Schwierigkeiten. Ein Hirt hatte seine Wolle zum Tausch bereit, und gieng zum Eigenthümer eines Lastthiers, dessen er bedurfte. Dieser schlug Wolle aus, daran er selbst seinen Bedarf hatte; er wünschte für sein Lastthier zierliche Kleider. Ein andrer, wollte das seinige nur für silberne Becher geben; Wolle hatte auch er. Ein dritter wollte ein künstliches Zelt. Müde des weitern Suchens trug der Hirt dem letztern an, einstweilen ihm das Lastthier zu geben, gegen das Versprechen ihm ein Zelt zu verschaffen. Der Mann gab sein Thier hin im Zutrauen auf das Wort.

Aber der Hirt hatte den Handel geschlossen, eben weil er des weitern Suchens überdrüssig war. Was er gesucht hatte, das Lastthier, besaß er nun. Sollte er noch nach einem Zelte mühsam suchen, dessen er nicht bedurfte? Bemühen die Menschen für andere Bedürfnisse sich lieber, als für ihre eignen? Oder liegt ihnen die Pflicht des Worthaltens näher, als ihr Interesse?

Der getäuschte Inhaber des Lastthieres erhielt sein Zelt nicht, und auf sein Mahnen vom Schuldner noch lose Worte: „Er habe kein Zelt gewußt ihm einzu„tauschen, wenigstens nicht gegen Wolle. Nichts an„deres habe er gehabt. Und diese sey nun auch für „andere dringende Bedürfnisse vertauscht worden. „Möge er warten bis zur nächsten Schafschur. Dann „wollte er ihm Wolle geben, um sich selbst ein Zelt „dafür zu suchen."

Bald nachher kam ein Fischer und bot für ein anderes Lastthier ihm einen großen Vorrath gedörrter Fische. In der That reiche Bezahlung, aber die Menge überstieg seinen Bedarf, und er wünschte noch immer ein Zelt. Auch der Fischer versprach, wenn er nur das Thier jetzt erhalte, bald ein Zelt einzutauschen, und zu bringen. Aber durch den vorigen Schaden gewitzigt wurde dieser Antrag abgeschlagen, und die Geschichte

von dem Schafhirten erzählt. Man redete hin und wieder und fiel endlich darauf: daß die Fische für das Lastthier einstweilen als Pfand genommen werden sollten; der Fischer wolle ein Zelt zu ertauschen suchen und dann die Fische zurück nehmen; oder der Pfandnehmer möge selbst davon weggeben für ein Zelt so viel dies koste, und dann den Rest zurück liefern.

Der Handel war geschlossen und beide Theile zufrieden. Nach einiger Zeit kam übers Meer ein Fremder mit Teppichen und allem was zum Zelt gehörte. Da er noch weit über See reisen wollte: so suchte er Vorrath zum zehren, und die gedörrten Fische waren ihm willkommen. Aber als sie hervorgesucht wurden, hatte der Wurm sie zerfressen, der Fremde gab das Zelt nicht, und mit dem Fischer, wenn er das Pfand einzulösen kam, war noch weit aussehender Streit zu fürchten.

Bei eben dem Manne suchte ein Rinderhirt das dritte Lastthier und wollte zwei Stiere darum geben. Als die Stiere ausgeschlagen waren, übernahm auch er ein Zelt zu schaffen, und bot die Stiere indessen zum Pfande. Bei diesen war kein leichtes Verderben zu fürchten. Das Pfand ward genommen. Aber die grollenden Stiere konnten mit den übrigen Thieren

nicht weiden. Sie griffen alle an, und beschädigten sie. Sie mußten allein geweidet, allein eingesperrt werden und das Pfand machte unsägliche Mühe. Ihr Eigenthümer kam nicht sie gegen ein Zelt einzulösen. Die Kosten und Mühe der Wartung und Pflege der Stiere überstieg schon ihren Werth. Voll Zorn trieb sie der Pfandinhaber in die Wüste hinaus.

Am Abend saß er an der Thür seiner Hütte, als müde und ermattet ein Fremder sich nahete und um Gastfreundschaft für eine Nacht bat. Er kam aus einem Stamme, dem schon Schriftzüge und Ackerbau bekannt geworden waren. Nach der Malzeit zog er beschriebene Tafeln aus seinem Sacke und sang von der horchenden Familie des Wirths umgeben, bald fröhliche, bald schauderhafte Geschichte der Helden. Der Gesang gefiel und noch mehr der Inhalt, und die Tafeln schienen ein Geschenk der Götter und wurde als ein kostbarer Schatz gepriesen. Am Morgen sah der Dichter die Lastthiere seines Wirthes und als er vernahm, daß eines zum Eintauschen eines Zeltes bestimmt sey, erbot er sich: aus seiner kunstreichen Heimath das schönste zu schicken; und dafür würde ihm ein Lastthier zur schnellern Rückreise bequem seyn. Dem zweifelnden Wirthe bot er die Tafeln mit den schönen Gesängen zum Pfande. So hoher Werth wurde angenommen,

weil für diese Lieder weder Verderben, wie für Fische, noch Mühe und Kosten, wie für Stiere zu fürchten war.

Die Dichter der Urzeiten waren im Handel und Wandel zu unzuverlässig wie die der unsrigen. Er sandte kein Zelt. Zwar zog nach einigen Monden ein Mann vorüber, aus des Dichters Heimath um Zelte den reichen Hirten zu vertauschen. Lastthiere wollte dieser Fremde nicht, aber Wolle und Häute. Davon hatte unser Pfandnehmer, nichts, und er bot ihm daher die Tafeln der Lieder, weil der Fremde Geschriebenes zu lesen verstand. Aber der lachte des eiteln Gebots, als eines Produkts brodloser Kunst, und zog fort. Der arme Pfandnehmer hatte nun vier Lastthiere verloren.

Endlich zog ein anderer vorüber und beredete ihn noch einmal für ein fünftes Lastthier ein Pfand zu nehmen, gegen feierliche Betheurung, es zu lösen. Es war ein tüchtiger Wagen so stark und schön, wie er nirgend gesehen war. Er gab das Thier dafür in der schlauen Aussicht, daß oft Seefahrer hier an der Küste landeten und wohl Karren und Wagen suchten, um zu Lande weiter zu reisen. Auch glückte dies; bald kam ein Schiffer und wünschte den Wagen, und wollte ein

Zelt dafür geben. Zwei Zelte legte er zur Wahl vor, das eine so schön und reich verziert, daß es der Schiffer viel höher hielt, als den Wagen, das andere geringer, aber das schien dem Werthe des Wagens nicht gleich zu kommen; und so verhielt es sich auch gegen die Lastthiere, die nun geboten wurden; die Zelte waren das eine zu viel, das andere zu wenig im Werth.

Aus diesen Geschichten, läßt sich, wie aus Fabeln die Moral, folgende nützliche Lehre ziehen: So natürlich es war, durch Pfänder den Tausch sich zu erleichtern, so fand sich doch bei allen Sachen von folgenden vier Schwierigkeiten wenigstens Eine, wenn sie Pfand seyn sollten.

1. Sie waren leicht dem Verderben ausgesetzt, und denn alle Sicherheit verloren, wie jene Fische.

2. Sie machten viele Mühe und Kosten der Aufbewahrung, und mehrten dadurch täglich die Schuld für welche sie hafteten, und minderten also täglich die Sicherheit derselben, wie jene Stiere.

3. Sie hatten nicht für alle Menschen gleichen Werth; man fand nicht leicht einen Dritten, der sie auslösete, wenn sie der Schuldner selbst nicht einlösete, und machten also die Sicherheit ungewiß, wie jene Liedertafeln.

4. Sie konnten nicht genau dem Werthe gleich gemacht werden, für den sie haften sollten, gaben also entweder zu viel oder zu wenig Sicherheit, wie jener Wagen.

Alle Sachen auf der weiten Welt traf eine dieser Schwierigkeiten. Nur allein bei den edlern Metallen war keine derselben. Denn

1. Sie sind dem Verderben nicht leicht unterworfen und selbst dem Feuer unzerstörbar.

2. Ihre Aufbewahrung ist nicht mühsam, und eine Masse von großem Werth nimmt nur einen kleinen Raum ein.

3. Sie haben für alle Menschen Werth, die nicht Wilde sind, für Hirten und Ackerbauer, die nur irgend verfeinerte Bedürfnisse haben. Ihr lieblicher Glanz reizt selbst den Verächter des Reichthums, und für dauerhaft niedlichen Formen und Zierrathen ist nichts so empfänglich wie sie. An Fähigkeit zur feinsten Politur übertreffen sie alles; und wozu dienen sie nicht? Zum Zierrath und zu Gefäßen, zum Schmuck und zu Geräthen, für Putz der Kleider und der Wohnungen dienen sie. Nur der ganz rohe Mensch kann sie nicht schätzen.

4. Endlich lassen sie sich unendlich theilen in stets gleichartige Theile, und eben so leicht, lassen diese Theilchen sich zu größern Massen wieder zusammenschmelzen. Darum kann man, als Pfänder, sie genau nach dem Werthe abmessen, für den sie haften sollen.

Was in den obigen Geschichtchen lag, diese vier Schwierigkeiten aller Pfänder, diese vier Eigenschaften der edlen Metalle, sind von weisen Männern übersehen worden, die über den Tausch unter den Menschen reden wollten. Es ist kein leerer eingebildeter Werth was Gold und Silber bei allen Völkern der Erde so beliebt machte, sondern jene vier Eigenschaften, durch welche sie vor allen Pfändern so bequem sind.

Für Gold und Silber konnte jener Mann seine Lastthiere weggeben; für Gold und Silber gaben alle seine Zeitgenossen jedes ihr Eigenthum, was zum Eintauschen ihres Bedarfs bestimmt war, nicht weil sie gerade Gold und Silber behalten wollten; sondern sie nahmen es gern in Pfand weil dies Pfand ohne Nachtheil des Gebers sogleich wieder weiter verpfändet werden konnte. Und weil jeder es gern zu Pfande nahm, so war man sicher, es weiter verpfänden und seinen Bedarf sich dadurch verschaffen zu können.

So wurde Gold und Silber, wie man jetzt spricht, ein Tauschmittel, nämlich durch stetes Verpfänden und Verafterpfänden.

Ein solches allgemein mögliches Pfand nennen wir Geld, weil es in der oben dargestellten Art, nämlich als Pfand, allenthalben für das gilt was wir bedürfen und wollen.

Wer nun Gold und Silber empfieng, glaubte sich schon bezahlt, wenn er gleich es eigentlich noch nicht war. Denn, wer zum Beispiel für andere arbeitet, dem müssen diese während der Arbeit seinen Unterhalt geben, als welchen er während dieser Arbeit für sie, sich nicht selbst verschaffen kann. Aber statt Brod und Fleisch, Kleidung und Wohnung und was sonst zum Unterhalte des Lebens gehört, erhält er nur ein Stück Gold oder Silber und er kann dagegen Essen und Trinken und alle übrige Nothdurft durch Verpfändung von jedem Dritten erhalten. Da nun weder er selbst fordert, daß der Nehmer des Pfandes es bis zur Einlösung bewahre, (weil es nämlich genau dem Werthe gleich ist, wofür es haftet) noch auch dieser die Wiedereinlösung des Pfandes von ihm grade verlangt: so ist in der That die Verpfändung so gut als Tausch, das Pfand so gut als Eigenthum.

(Wenn gewisse Schriftsteller von Namen, das Geld für ein Tauschmittel erklärt haben, ohne uns zu erklären, wie es Tauschmittel sey und seyn könne; so glauben sie etwas nicht geringes zu sagen, etwas wozu besonderer Scharfsinn gehöre, um es zu fassen; nämlich: das Geld könne auch als Waare betrachtet werden. Aber das ist es ja von Anfang; wenn es Pfand war, so galt es nicht für ein leeres Zeichen, wie Papiergeld, sondern wirklich als eine reelle Waare. Ein Schuldschein nämlich über einen Werth, der sechs Lothen Silbers gleich ist, auf Papier geschrieben, kann nur im Vertrauen auf den einzelnen Mann, der ihn ausstellt, genommen werden. Löset er ihn nicht ein, so ist es für den Gläubiger Verlust. Aber schreibt diesen Schuldschein wirklich auf eine Platte Silber von sechs Lothen — und er wird sich um das Einlösen nicht kümmern.)

Nachdem nun das Gold und Silber so gemeines Pfand oder Geld geworden war: so fieng die arge List des Eigennutzes auch dabei ihr Spiel an. Man wog natürlich sich das Metall zu; aber bald wurde Waage und Gewicht verfälscht, bald, was viel schlimmer und schwerer war sich dagegen zu sichern, schmelzte man unedleres Metall zu dem edlern.

Unterdessen hatten Hirten und Ackerbauer unter

Oberhäuptern sich versammelt, um gemeinsame Vertheidigung durch allgemeines Ansehen zu leiten. Die Oberhäupter des Staats übernahmen es das allgemeine Pfand gegen Verfälschung zu sichern. Sie ließen Stükken Metalls abschneiden, Gewicht und Gehalt darauf bezeichnen, und dann die Stücke und Zeichen so einrichten, daß nicht leicht ein Betrüger etwas unbemerkt davon abschneiden oder abfeilen möchte. Solche Stücke nannte man Münzen. Andere als die Obrigkeit würden nicht Glauben genug finden für ihre Zeichen, und deshalb ist das Münzenmachen ein natürliches Regalrecht.

Alle Nationen des Erdbodens gaben begreiflicher Weise auch ihren Münzen keine andere Namen, als die Gewichte, welche sie enthielten, die Juden hatten Sekkel, die Griechen Talente, die Römer Asse, die Engländer und Franzosen Pfunde von zwanzig Lothen (Solidus, Schilling, sols genannt) die Teutschen Marken von sechszehn Lothen oder Schillingen.

Damals konnten die Finanzkundigen noch nicht so gelehrt seyn, gar nicht mehr zu wissen, was Geld sey, und kein Fichte wäre auf die Erfindung eines neuen Materials zum Gelde, was noch dazu außer dem Fürsten kein Mensch kennen soll, gefallen, oder hätte bei Niemandem ein ernstes Bedenken veranlaßt und noch

weniger Bewunderung. Thaler und Gulden scheinen freilich auf etwas anderes zu deuten, als auf Lothe oder andere Gewichte.

Diese so bezeichneten Goldstücke und Silberstücke zu haben, wurde bald ein allgemeines Bedürfniß, denn der Tausch auf das gemeine Pfand, Kauf genannt, konnte nicht besser erleichtert werden. Nicht Gold und Silber überhaupt, sondern auch in der Form der Münzen, wurde als Waare gesucht.

Wer von einem Goldschmiede irgend ein Gefäß kauft und es dann einschmelzt, kann für die Masse nicht wieder fordern, was er für das Gefäß gab. Denn die Arbeit auf die Form verwandt, muß ihm bezahlt werden. Bei der Münze des Staats fand natürlich dasselbe Statt; auch die Münzform mußte bezahlt werden. Dabei war nun ein zwiefacher Weg möglich; entweder erwartete der Staat, daß jemand sein Gold oder Silber schickte um es zeichnen zu lassen; oder er machte die Münzen von selbst ohne besondere Bestellung. Bestellte jemand Münzen aus seinem Metall zu verfertigen: so ließ man ihn die Mühe und Kosten, des Prüfens, des Formens und Bezeichnens bezahlen, oder behielt statt der Bezahlung einen Theil des Metalls zurück. Wenn der Staat von selbst prägte, so gab er natürlich

die Münze auch nur für etwas mehr weg, als wofür er das bloße Material weggegeben hätte. Dies Mehrere nennt man den Schlagschatz.

Nach Gefallen nun diesen Schlagschatz erhöhen, das liegt nicht in der Gewalt des Staats, weil zwei Personen zu jedem Handel gehören. Man setzte, daß der Staat für seine geprägte Münze Getraide kaufen wolle: so wird er freilich in geprägter Münze dafür weniger geben, als wenn er es gegen eine ungeprägte Masse Goldes oder Silbers eintauschte, und der Inhaber des Getraides, wird sich das gern gefallen lassen. Denn er bedarf ja zu Handel und Wandel geprägten Geldes, nnd müßte also doch das rohe Metall in Münzform bringen lassen. Aber wenn der Staat über Gebühr und Billigkeit forderte, so würde jener Mann sein Getraide nicht geben. Was ist dann das für eine Verblendung, welche neuere Finanziers beredete, daß sie den Werth ihrer Münzen willkührlich bestimmen könnten, und neuere Publicisten, daß in dieser willkührlichen Bestimmung das Münzregal eben bestehe? Können sie die Menschen zwingen, ihre Dukaten für eben so viel Groschen im Rheinischen Münzfuße zu geben, als sie im Hamburgischen Courant erhalten? Oder werden die Leute nicht alle ihre Waaren in dem Maaße höher anschlagen, in dem man den Schlagschatz erhöht? Wenn der Staat

für

für ein Loth gemünztes Silbers, zwei Loth ungemünzten forderte: so würde man sich nicht bequemen, das zu geben. Und wo ein Staat seine Münzen mit Beibehaltung der alten Namen um die Hälfte leichter prägt, da werden die Preise aller Dinge um die Hälfte erhöht werden müssen, um für sie in neuem Gelde eben so viel Silber zu erhalten, als man im alten erhielt.

Die Preise aller Sachen werden bestimmt durch Nachfrage, das ist, durch das Verhältniß zwischen der Menge des Vorraths und der Größe des Bedürfnisses. Auch der Staat kann nie über die Gränzen hinaus, welche die Natur der Dinge vorschreibt. Das gegenseitige Bedürfniß der Menschen und des Staats wird also den Werth des Geldes bestimmen, wie den Werth der Dinge, die dafür eingetauscht werden sollen.

Aber immer wird der Staat an den Münzen einen billigen Gewinn haben können, wie jede Fabrik, und dieser Gewinn wird immer ansehnlich genug seyn, wie ihn die Nachfrage festsetzt. Welche Verblendung unsrer Finanziers ist es dann, welche nicht wollen, daß Geld aus ihrem Lande gehen soll? Warum wollen sie ihrer Münzfabrik den Markt verengen? Ist es kein Gewinn, daß Hollands Dukaten und Albertsthaler in die ganze Welt gehen? Verliert Preußen dabei, daß sein Courant

in ganz Sachsen und bei andern Nachbarn im Gange ist? Was wollen sie und die Statistiker mit ihren Balancen der Ausfuhr und Einfuhr, wozu noch dazu der Stoff aus den Listen lügenhafter Angaben bei den Zollbehörden genommen ist? Wie, wenn unser Geld in alle Länder gienge, dürften wir Schaden davon erwarten, wenn jene uns ungeprägtes Gold und Silber verkauften gegen unsere Münze? Müßten sie uns nicht den Schlagschatz zahlen, und also mehr Metall geben, als sie erhielten? Es ist aber ganz einerlei, ob sie uns unmittelbar Metall gegen Münze geben, oder ob sie andere Waare von uns gegen Metall tauschen, dann ihre Waaren uns gegen unsere Münzen schicken. Wenn ein Ausländer uns irgend eine Waare gegen unsere Münze verkauft, so erhält er von der letztern immer weniger, als er an ungeprägtem Metalle von uns erhalten würde, und mithin bezahlt er immer uns den Schlagschatz.

Dann darf auch der Staat dem wirklich unpolitischen Beispiele Englands nicht folgen, welches unentgeldlich prägt.

Die Regel des Schlagschatzes wird sich also immer eben so wie der Werth der Façons bei allen Fabrikwaaren bestimmen lassen; oder vielmehr sich von selbst im Laufe des Verkehrs bestimmen. Es kömmt ja nur

darauf an, wie viel Loth rohen Goldes und Silbers wir für eine bestimmte Anzahl Lothe, die gemünzt sind, eintauschen können.

An vielem Bösen ist die Furcht kraftloser Regierungen Schuld. Wenn ein Regent sich den Ruf der Sparsamkeit erworben hat, so darf er dreist die nothwendigen Bedürfnisse durch gerades Ausschreiben einer Steuer erheben. Das Volk wird die Nothwendigkeit, wenn auch mit Klagen, doch geduldig ertragen. Aber kraftlose Regenten fürchten nichts mehr, als Auflagen die nöthig sind, obgleich sie Ausgaben nicht scheuen, die unnöthig sind. Dann suchen sie auf verdeckten Wegen Einnahmen, die das Volk zehnfach mehr kosten, als eine gerade Steuer.

Früh führte eine grobe List solche Regenten auf Verringerung der Münzen. Schon in der Republik Rom wurde früh der As leichter geprägt. In Teutschland ahndet man nicht mehr, daß eine Mark Geld (jetzt ein Dritteltthaler) eigentlich eine Mark Gewicht, oder sechszehn Loth Silbers seyn sollen. Aber so fiengen die Menschen an. Vom ursprünglichen Gewicht nahmen sie erst etwas, und gaben die leichtere Münze unbemerkt für das volle, indem sie zuerst dem Gewichte selbst nichts entzogen, sondern nur mehr unedles Metall

zusetzten. Als der Betrug glückte, giengen sie weiter, und von Jahr zu Jahr fiel die Münze in Werth. Endlich schämte man sich doch selbst für ein Pfund auszugeben, was nicht mehr ein Vierzigtheil eines Pfundes war. Darum änderte man die Namen der Münzen und statt der Gewichtsnamen, die sie nicht mehr verdienten, gab man ihnen andere von Zufälligkeiten, welche jeden Gedanken vom Gewicht entfernten. Französische Pfunde sind Franken geworden; und was Thaler und Gulden sind, weiß Niemand.

Daß alles geprägte Geld nichts als ein bestimmtes und bezeichnetes Gewicht feinen Metalls ist, das wissen selbst so manche unserer Geldgelehrten nicht mehr. Alle Begriffe vom Geld sind in mystisches Dunkel gehüllt, in welchem die Finanziers umhertappen.

Welche Münzordnung, welche Münzoperation zeigte das nicht? Dies Dunkel lieben die Gespenster, welche schrecken mit nachtheiligen Handlungsbalanzen, und Gaukler, welche den Handelsgeist bannen zu können vorgeben.

Wer führt uns heraus, aus den Irrgängen in welchen sich unsere Staatswirthschaft und Finanzwissenschaft herumtreibt. Je bekannter die Leute in diesen

Irrgängen geworden sind, desto weniger finden sie sich heraus. Aber es wäre eines edlen Fürsten würdig auf einmal dies Dunkel zu zerstreuen, indem er das ganze Gebäude zerstörte, und das ist sehr einfach. Man präge nicht mehr Thaler und Gulden und Groschen, wovon Niemand weiß was es ist. Man präge gradehin, Lothe und halbe Lothe, Quentchen und halbe Quentchen Goldes und Silbers treu und redlich und unter diesen Namen. Man überlasse geradehin dem Verkehr zu bestimmen, wie viel mehr rohes Metall für das gemünzte gegeben werde, und wie viel Loth Silber für ein Loth Geld gegeben werden. Zusatz von grobem Metall wird nöthig bleiben, nur nach einer festen Regel, und daß das Lothstück Münze auch wirklich ein richtiges Loth fein enthalte. Der Fürst, welcher dies thut, wird leicht das Verhältniß der neuen zur bisherigen Münze bestimmen können. Hat man Münzveränderungen nicht gescheut zum Nachtheil der Menschen und des Staats, warum sie scheuen zum Vortheil derselben. Ein sicherer Gewinn ist für den Staat bereit, der dies beginnt; alle Unterthanen und Fremde, werden eine solche Münze gern nehmen und den Schlagschatz geben. Je billiger dieser, desto größer und sicherer ist der Gewinn. Kein Verbot auswärtiger Regierungen wird diesem Gelde den Eingang ins Ausland wehren. Dann wird auch alle Welt sehen und

wissen was Geld ist, die Projekte der Praktiker die statt der Praxis Praktiken machen, sind zerstört; kein Mensch wird mehr geschlossene Handelsstaaten schreiben, oder neues Geld=Material erfinden wollen.

Ein Ding scheint den einfachen Begriff vom Gelde desto mehr verwirrt zu haben, je gelehrter es zu seyn schien, darüber zu reden; die Kauris der Neger. Dies schien die Willkühr in der Wahl des Geldstoffes zu beweisen, und daß es bloß auf ein Zeichen des Werthes ankäme. Aber ein so wenig natürliches Institut, wie diese Kauris, deutet auf irgend eine künstliche Ursache, wie bei Barbaren sie vorkommen. Es scheint ein einst in allgemeiner Noth erfundenes Zeichen des Geldes zu seyn, wie Schwedens Thaler=Pfennige, oder Frankreichs Assignaten; und von daher beibehalten zu seyn. Denn die Neger schätzen doch goldne und silberne Münzen mehr, und die Kauris werden dagegen verglichen.

VIII.

Vom Grunde des Wechselrechtes.

1.

In allen Wissenschaften mißlingen die meisten Auflösungen deswegen, weil die Schwierigkeiten dabei nicht deutlich gedacht oder zu gering angesehen werden. Das scheint auch den Schriftstellern begegnet zu seyn, welche über den Grund des Wechselrechts geschrieben haben, einen Gegenstand der einer sorgfältigen Erwägung so würdig ist. Die Erfindung desselben ist mit Recht der Erfindung der Buchdruckerei, selbst der Erfindung der Schreibkunst gleich geschätzt. Diesen Papieren allein verdankt Europa seinen Handel, seine Schiffahrt, seine Kultur. In rechtlicher Rücksicht aber sind sie nicht minder merkwürdig; als die Schwierigkeit ihre Natur zu erklären, groß ist. Es giebt wohl mehr Fälle, wo die Gesetze einem Kläger auch ohne gerichtliche Förmlichkeiten zu Recht helfen, und wo sie den Schuldner ohne Rücksicht auf Einwendungen, die noch einer wei-

tern Untersuchung bedürfen, mit der Exekution verfolgen. Aber auf Wechsel, wenn der Beklagte nur seine Handschrift nicht eidlich abschwören kann, wird sogleich mit Gefängniß verfahren, selbst gegen einen Mann, welcher hinlängliches Vermögen besitzt, um durch Exekution, in dieses verhängt, seinen Gläubiger zu befriedigen, und welcher also der Flucht gar nicht verdächtig ist.

Wie konnte nun diese Strenge gerechtfertigt werden? Dadurch offenbar nicht, daß der Aussteller sich dem Gefängnisse selbst unterwirft. Denn Niemand kann seiner Freiheit rechtlich sich begeben. Kein Richter wird den zum Gefängniß verurtheilen, welcher bei Gefängniß sich anheischig gemacht hat, seine Wohnungsmiethe an einem bestimmten Tage zu bezahlen. Ueberdem: es steht kein Wort von dieser Verpflichtung zum Gefängniß im Wechselbriefe. Freilich wohl steht das Wort: Wechsel darin, und dadurch, deuten unsere Rechtsgelehrten, mache er sich schon zum Gefängniß anheischig, im Worte: Wechsel selbst liege schon diese Verpflichtung. Aber ist die Freiheit des Bürgers nicht mehr werth, um sie auf die Spitze eines einzigen Wortes zu setzen? Die Rechtsgelehrten pflegen sonst ja in Kleinigkeiten mit Worten so freigebig zu seyn, um ja keine Zweideutigkeiten zuzulassen. Da in allen an-

dern Verträgen ihr Styl so weitschweifig ist, warum so lakonisch gerade hier, wo es auf so viel ankömmt? Und denn wieder ist gerade der Wechsel an eine solche Menge kleiner Förmlichkeiten gebunden, und die kleinste Vernachlässigung raubt dem Inhaber das Recht seinen Wechsel als Wechsel geltend zu machen. Sind diese Förmlichkeiten alle positive Einführungen ohne Grund? Nicht die Willkühr eines Gesetzgebers hat sie eingeführt, bei allen Nationen Europa's hat Gewohnheitsrecht sie angenommen; und Rechtsgewohnheiten leitet Natur des Geschäfts und Bedürfniß, nicht Willkühr. Auch erkannten die Richter lange vorher auf Wechsel-Arrest, ehe ein Gesetz sie dazu berechtigte. Wie durften sie dies?

2.

Im fünften Bande der juristischen Bibliothek von Selchow hat Herr Leisewitz den Ursprung des Wechselrechts aus den alten Rechten und Sitten zu erklären gesucht. Es war Gebrauch bei Schuldscheinen Sicherheiten zu bestellen, welche uns höchst seltsam dünken, und in der That auch der Liberalität kultivirter Nationen unanständig sind. Die Schuldner versprechen zum Beispiel bei Strafe eines Schandgemäldes, des Schelmscheltens, oder des Einlagers. So scheint es denn freilich nicht sonderbar, daß man auch bei Gefängniß zu

zahlen versprochen, und die Richter so gut auf Gefängniß, als auf Einlager erkannten.

Aber warum behielt man diese einzige Sicherheits-Stipulation bei, als man die andern, welche barbarische Zeitalter erfunden hatten, abschaffte und verbot? Man soll nicht mehr sich anheischig machen dürfen, falls man eine Schuld nicht zur bestimmten Zeit bezahlt, in ein Wirthshaus sich einzulagern nach des Gläubigers Willen: aber man soll sich noch anheischig machen dürfen, in ein Gefängniß sich einzulagern nach des Gläubigers Willen? Und wenn auch der Schuldner durch eigene Wechsel sich dazu anheischig machen kann, wodurch scheint die Strenge gerechtfertigt, mit der man auch den Aussteller eines trassirten Wechsels verfolgen darf, der doch nur eine Anweisung auf Zahlung von einem Dritten uns gab; oder vollends den Indossanten, der nur die erhaltene Anweisung weiter giebt.

Unstreitig wurde Herr Leisewitz auf seine Meinung durch unsere Handbücher des Wechselrechts geleitet, welche immer von trocknen Wechseln ausgehen, und so sprechen, als ob diese die Hauptsache wären. Und doch sind diese Wechsel nur ein Mißbrauch des wahren Wechsels, den man billig, nur mit mehr Einschränkung,

dulden sollte. Aber nur trockne Wechsel lassen sich von den alten Sicherheits-Stipulationen ableiten.

3.

Herr Büsch in dem trefflichen Werke: Darstellung des Handels, glaubt den Grund des Wechselrechts so erklären zu können: das erste und hauptsächliche Wechselgeschäft sey das, wo jemand (der Remittent) vom Trassanten einen Wechsel gegen baares Geld kauft. Eigentlich könne der Trassant dies nur thun, wenn er an dem Trassaten eine Schuldforderung habe. Er habe also eine Schuldforderung verkauft, und das gezahlte Geld als Kaufgeld empfangen, keinesweges aber es geliehen erhalten; mithin, wenn die Zahlung vom Trassaten nicht erfolge, so sey kein Grund vorhanden, dem Inhaber des Wechsels das von diesem erhaltene Geld auch nur einen Augenblick länger zurück zu behalten.

Aber, wo würde nicht der nämliche Grund und noch mit doppelter Stärke passen? Wenn ich eine Lieferung auf einen bestimmten Tag übernommen, und Geld auf den Kauf empfangen habe, am bestimmten Tage nun nicht liefern kann: und dem Käufer späterhin die Lieferung ganz unnütz ist: welchen Grund kann ich haben, noch einen Tag länger das Geld zu behalten?

Und doch verfährt man gegen mich in diesem Falle nicht mit Gefängniß. Gleichwohl ist hier die Schuld schlechthin die meinige, dahingegen nicht der Trassant sondern der Trassat allein an der Nichtzahlung des trassirten Wechsels in dem von Herrn Büsch angenommenen Falle Schuld hat. Auch hat ja in dem von ihm gesetztem Falle der Trassant eine Schuld verkauft und das dafür gelösete Geld auf Treu und in gutem Glauben ausgegeben. Seine Verbindlichkeit zurück zu zahlen, möchte außer Zweifel seyn; aber wodurch verdient er die Härte des augenblicklichen Arrestes eher, als irgend ein anderer Schuldner.

Noch mehr: wie Büsch die Sache nimmt: so war das Wechselgeschäft ursprünglich als Verkauf einer Forderung, als Cession angesehen. Wie hätte nun der Richter Arrest gegen den Cedenten erkennen können? Würde der Trassant als Cedent sich nicht auf den Grundsatz berufen haben, daß nach den Rechten kein Cedent für die Güte, sondern lediglich nur für die Existenz der Schuld einstehe? Er hätte also gar nicht einmal wieder zurückzahlen dürfen, wenn der cedirte Schuldner zwar die Schuld eingeräumt hätte, aber unvermögend gewesen wäre, zu zahlen. Die romanisirenden Rechtsgelehrten der Vorzeiten hätten dies nicht geltend gemacht? Sie, welche alles verdrängten oder modificirten, was

mit den Römischen oder Kanonischen Rechten nicht übereinkam, sie hätten ein Institut aufkommen lassen, welches ihren Systemen so sehr widersprach?

4.

Herr Hofrath Runde gründet in seinem Teutschen Rechte das Wechselrecht darauf; daß ein Kaufmann der sich verbindlich gemacht durch einen Wechsel bei Verlust seiner Kaufmännischen Ehre zahlen müsse; sonst aber der Flucht verdächtig sey. Den Fluchtverdächtigen aber erlauben die gemeinen Rechte schon zu arretiren.

Der Grund beweiset zu viel, also hier gar nichts. Denn eben das paßt auf jede Schuld des Kaufmanns. Warum ist bloß beim Wechsel seine Kaufmännische Ehre interessirt? Und wo ist in den Worten des trassirten Wechsels ein Anheischigmachen bei Verlust Kaufmännischer Ehre? Es ist nichts darin enthalten, als die Anweisung, daß der Trassat zahlen solle, ein Bekenntniß, die Valute erhalten zu haben, und die Hinzufügung, daß dies gute Zahlung seyn, oder in Rechnung gestellt werden soll. Freilich jetzt liegt für uns in dem Worte: Wechsel ein Anheischigmachen bei Verlust Kaufmännischer Ehre. Aber wer den Grund des Wechselrechts darlegen will, der übernimmt gerade zu zeigen, wie dies zuerst vom Ausdruck kam, und wie der Richter

ohne Rücksicht auf das Vermögen des Schuldners auf den bloßen Ausdruck: Wechsel, Gefängniß erkennen konnte.

Auch Herr Runde beruft sich, wie Herr Leisewitz, auf die alte Rechtssitte, welche Sicherheits-Stipulationen erlaubte, wie die bei Gefängniß; worüber schon oben gesprochen ist.

5.

Niemand hat sich um die Geschichte des Wechselrechts verdienter gemacht, als Herr Hofrath von Martens. Gelehrt und verständig hat er diese Geschichte erforscht und dargelegt. Die Auffindung und Darlegung der einzelnen Daten ist sein Verdienst; nur der pragmatische Gebrauch derselben bedarf noch einiger Berichtigungen. Denn Büsch hatte nicht Unrecht, wenn er sagte, daß Herr von Martens nicht wesentlich von ihm verschieden sey. Er findet nämlich den juridischen Grund am Ende in den Privilegien der Meßkontrakte, in der Verpflichtung der Compsoren zur strengsten Genauigkeit in Zahlungen, da sie im Fall der Nichtzahlung als fallit angesehen werden mußten, und in darin, daß der Compsor keinen andern Grund als Insolvenz haben konnte, die Zahlung zu weigern, da er selbst das Wort Cambium in dem Wechselbriefe ausgedrückt hatte.

So nahe nun dies wirklich der Wahrheit zu kommen scheint, (auf welche gerade Herrn von Martens Geschichte der Wechsel leiten muß): so bleibt doch immer die Schwierigkeit übrig, wie man noch jetzt so gerade auf Gefängniß auch in dem Falle erkennen könne, wenn der Trassant, (oder Indossent und Acceptent) auch noch so viel Vermögen besitzt, und nur wegen augenblicklichen Verlegenheiten nicht im Augenblick zahlen könne. Freilich wird ein Zahlungsfähiger in der Regel wohl Geld finden. Aber auch für einen solchen Mann sind doch Fälle möglich, wo er außer Stande ist, gerade jetzt zu zahlen; und doch muß auf Verlangen des Wechselinhabers das Gefängniß gegen ihn erkannt werden.

Mich dünkt nur ein Verbrechen, ein doloses oder kulposes könne Gefängniß rechtfertigen; und die Gesetze befreien ja selbst durch das beneficium cessionis bonorum den unglücklichen insolventen Schuldner davon. Ein Fluchtverdächtiger wird wohl zu Arrest, aber nicht gerade zum Gefängniß verurtheilt, und Kaution befreiet ihn allemal. Aber das strenge Wechselrecht läßt keine Kaution gegen ein Wechselerkenntniß zu, und ergeht gegen Solvente und Insolvente.

6.

Ich folge vornehmlich Herrn von Martens in

der folgenden historischen Darstellung, aus welcher ich glaube, den juridischen Grund des Wechselrechts näher bestimmt herleiten zu können.

Die steigende Kultur hob den Handel; aber dieser konnte weder durch Korrespondenz wie jetzt geführt werden, beim Mangel hinlänglicher Anstalten dafür, noch in sicherer Versendung oder Zuführung der Waaren, wie in der alten Welt, bei dem allverwüstenden Faustrecht. Darum waren Messen ein Bedürfniß, für die man noch auf eine kurze Zeit einigen Landfrieden veranstalten konnte.

Wer nun auf einer Messe Geld gelöset hatte, hatte bei der Verschiedenheit der Münzen, viel Geld, was er an andern Orten nicht gebrauchen konnte. Was war natürlicher, als daß Leute ein Geschäft auf solchen Messen daraus machten, Geldsorten umzuwechseln? Solche Compsoren mußten auswärts mit Andern Verbindungen unterhalten, um Geldsorten von ihnen zu verschreiben, oder ihnen zuzusenden, und sie vornehmlich fanden Gelegenheit zu gegenseitigem Verkehr unter einander an verschiedenen Orten.

Wenn nun ein Kaufmann das auf der Messe gelösete Geld zum Langson zum Umwechseln trug; so konn-

konnte es seyn, daß dieser, falls er von der gesuchten Geldsorte nicht Vorrath genug hatte, ihm eine Anweisung antrug auf den Ort, wohin er gedachte, und dessen Münze er suchte. Die Unsicherheit der Wege war noch ein Grund, den der Wechsler anführen konnte, die Anweisung sogar dem baaren Gelde vorzuziehen; und so wiesen die Compsoren gegenseitig auf einander an.

Aber nun untersuche man die rechtliche Natur dieser Anweisungen, und man wird leicht finden, daß es weder Cessionen noch auch gewöhnliche Anweisungen waren. Sie waren nicht Cessionen, wie Herr Büsch meint, nicht Kauf von Forderungen. Denn es war dem Käufer des Wechsels und ist ihm noch ganz gleichgültig, in welchem Verhältniß Trassant und Trassat mit einander stehen; auch hätte der Trassant, als Cedent, wie bemerkt, nicht die Verbindlichkeit für die Zahlung, sondern lediglich für die Existenz der Schuld einzustehen. Gewöhnliche Assignationen waren aber die Wechsel eben so wenig. Das bedeutete schon das Wort Wechsel. Denn wer schrieb: „Gegen diesen meinen Wechsel" wollte doch etwas anderes sagen, als wer bloß schrieb: „Gegen diese meine Anweisung." Anweisungen werden vornehmlich dem gegeben, dem man schuldig ist und zahlen will, oder an den welcher uns

schuldig ist; mit dem Empfänger der Assignation oder mit dem Zahler oder mit beiden stehen wir in Schuld-Verhältnissen. Aber beim Wechsel ist das Verhältniß mit Trassaten ganz gleichgültig, und das mit dem Käufer des Wechsels von so eigner Natur, daß man es gerade weder mit Assignation noch mit Cession ausdrükken zu können glaubte, und es deswegen Cambium, Wechsel, nannte.

Wäre bloß von heutigen Zeiten die Rede, so würde es weniger bedenklich seyn, dies Verhältniß mit dem Namen zu benennen, der es ganz aufklären würde in seiner rechtlichen Natur. Aber spätere Zeiten finden oft erst die Namen für Ideen, die von jeher den Menschen vorschwebten, und wegen Erfindung des Namens darf man sich die Erfindung der Sache nicht zuschreiben.

7.

Handel und Finanzen der Staaten haben im neueren Europa die merkwürdige Erscheinung hervorgebracht, welche wir Papiergeld nennen. Es hat in der That nicht wenig beigetragen unsere Begriffe von Geld zu verwirren. Da es bloßes Zeichen ist, so glaubte man daß alles Geld bloß Zeichen zu seyn brauche; man hielt es so dem Gelde gleich, daß selbst Büsch sagen

konnte: Vermehrung des Papiergeldes sey Vermehrung des Nationalreichthums; und daß Finanzkünstler es machten oder vorschlugen, als ein Mittel den Reichthum zu mehren. Das lächerliche (wenn anders lächerlich seyn kann, was Tausende in Unglück gestürzt hat) von diesen Irrthümern leuchtet ein, so bald man bedenkt, daß alles Papiergeld Schuldschein ist, und wohl Niemand dadurch reich wird, daß er Schuldscheine ausstellt.

Papiergeld ist ein Schuldschein; aber nicht jeder Schuldschein ist Papiergeld. Wenn man ein Papier Geld nennen soll; so muß es die Eigenschaft des Geldes haben, daß es von Hand zu Hand gehen, und durch bloße Uebergabe an andere übertragen, vor allem aber, daß es gegen Geld, wie größere Münze gegen kleinere, verwechselt werden kann. Zu dem Ende ist nicht, wie bei Schuldscheinen der Name des Gläubigers darin ausgedrückt; sondern sie sind auf jeden Inhaber gestellt. Auch hat man nur eine kurze Formel gewählt, die Verbindlichkeit auszudrücken. So sind die Noten der Zettelbanken, so die Schuldscheine au porteur mancher Staaten, und dergleichen, welche alle obwohl Schuldbriefe, doch ohne förmliche Cessionen übertragen, als Geld bei Kauf und Handel gebraucht und gegen baar Geld verwechselt werden können.

Wer nun einen Wechsel zieht, der scheint mir dem Remittenten nichts anderes zu versprechen, als: „dies Papier solle unter den Bedingungen die im Pa„piere ausgedrückt und üblich sind, genau gebraucht, „ihm den Gebrauch des Papiergeldes haben.“ Nicht, daß es allgemein, sondern nur für den Remittenten, oder wenn das hinzugefügt ist, für dessen Ordre, diesen Gebrauch haben solle. Wenn nun der Trassat nicht zahlt, das ist, das Papier nicht gegen anderes Geld wechseln will, so ist das wenigste, was der Inhaber erwarten kann, daß der Trassant selbst sein Wort löse, und sein Papier wechsle; auch dazu den Schaden erstatte, den er verursacht hat. Der Trassant hätte daher auch nicht eher über das Geld, das er als Valuta empfieng, disponiren sollen, wenn er nicht sonst der Summe gewiß war, ehe er den Ausgang des Geschäfts erfuhr. Zahlt er nicht selbst, so ist er offenbar als Betrüger, wenn auch nur als leichtsinniger Betrüger, anzusehen; und er büßet, auch noch in unsern Tagen, wo Niemand mehr durch Vertrag sich zum Gefängniß anheischig machen kann, mit Recht für den Betrug mit Gefängniß. Er hat ein Falsum, eine Art von Münz-Falsum begangen.

8.

Ich glaube, daß diese Idee es war, die immer

beim Wechselgeschäft den Menschen vorschwebte, und die man nur nicht deutlich aussprach; und ich glaube daß sie sich durch fast jeden Akt im Gange des Geschäfts rechtfertigen, ja fast die Form jedes Akts erläutern werde.

1) Zuerst deutet darauf hin der Ausdruck Wechsel, hergenommen vom Verwechseln des Geldes, vom Austausch einer Münzsorte gegen eine andere. Es wird damit angedeutet, theils daß dies Papier wie Geld, gegen Geld eingewechselt werden, und wie Geld wieder ausgewechselt werden solle.

2) Auch das Bekenntniß der Valuta erläutert sich dadurch. Es soll nicht ein Bekenntniß seyn, gleich dem bei Schuldscheinen über Darlehne, um etwa auf dem Einwande; das Geld nicht empfangen zu haben, damit Verzicht zu leisten. In der That bei einer Anweisung und für den Trassaten ist es ganz gleichgültig, ob der Trassant den Werth der Anweisung erhalten habe oder nicht. Aber im Wechsel zeigt dies Bekenntniß noch deutlicher, daß das Papier als Geld gegeben sey.

3) Jeder Indossant zeigt durch seine Indossation, daß er das Papier, als Papiergeld genommen, und als Papiergeld weiter gegeben habe. Seine Verpflichtung ruht eben darauf, worauf die Verpflichtung eines Mannes beruht, der mir falsche Münze gezahlt hat, mir gute an deren Stelle zu geben. Der Indossant ver-

pflichtet sich also in der That selbst; er versichert, daß seine Münze gut sey. Hat er mir leichtsinnig oder boshaft Unwahrheit gesagt: so büße er den Betrug.

4) Aber freilich dem Wechselbriefe wird nicht unbedingt der Werth und Gebrauch des Papiergeldes versprochen, sondern nur unter bestimmten Bedingungen, nämlich bei diesem Trassaten, und zu der angedeuteten Zeit. Auch reicht nicht bloße Uebergabe hin, sondern es muß doch ein kurzer Cessionsvermerk (Indossation) hinzukommen. Ja, wo der Wechsel nicht auf Ordre gestellt ist, soll das Papier nur in des Remittenten, nicht in eines andern Händen, Papiergeldes Werth und Gebrauch haben. Bei Wechseln a dato und uso ist die Zeit geradehin beschränkt. Nur bis zu deren Verlauf soll das Papier Gültigkeit als Geld haben. Also muß es vorher präsentirt seyn. Bei Wechseln auf Sicht hingegen hat der Trassant auf unbestimmte Zeit hin übernommen für den Papiergebrauch zu stehen; nämlich, wenn das Papier an den Ort des Trassaten gelangt. Darum ist es auch dann die Billigkeit, welche schleunige Präsentation verlangt.

5) Wer dürfte mich zwingen ihm eine Forderung zu verkaufen, die mir cedirt ist, mit ausdrücklicher Gewährleistung auch für die Güte der Forderung? Aber ich darf die Acceptation in honorem nicht weigern, ohne mein Wechselrecht zu verlieren. Denn Trassant

und Indossant haben mir Papiergeldes Gebrauch im Wechsel versprochen. Ihr Wort ist gegen mich gelöset, wenn Jemand das Papier auswechseln will gegen Geld. Aber dieser Acceptant hat nun das Recht von dem, für den er dessen gegebenes falsches Geld gegen gutes eingewechselt, die Wiederauswechslung zu fordern.

Es bedarf nicht des Erwähnens, daß Wechsel gleich Münzen im Cours steigen und fallen, und wie selbst in der kurzen Formel des Wechsels, in dem besondern Notiren der Summe am Rande, oder oben oder unten und sonst auf manche Art die Papiergeldes Qualität des Wechsels sich ausspricht.

Ich glaube aber, daß diese Idee nicht nur für die juristische Bearbeitung des Wechselrechts fruchtbar sey, sondern selbst ein Kanon für die Gesetzgebung.

IX.

Ueber den Grund der Strafgewalt.

Alle Wahrheiten der praktischen Philosophie müssen dem gemeinen Menschenverstande nahe liegen. Denn sie sollen allgemeine Richtschnur für alle Menschen seyn, und auf ihrer Aufnahme in die Gesinnung, auf ihrer Befolgung in der That beruht die Würdigkeit oder Unwürdigkeit aller Einzelnen. Der Philosoph kann also bei ihnen nichts voraus haben, als daß er die Reihe der Gedanken wissenschaftlich ordne, nach welchen der gemeine Menschenverstand zwar auch urtheilt, aber bei ihrer schnellen Folge auf einander ihrer einzeln sich nicht deutlich bewußt wird. Wenn also ein Philosoph bei Untersuchungen über Recht und Unrecht auf Resultate kömmt, welche die Stimme aller Zeiten und Völker wider sich haben, so muß er schon darum fürchten, vom rechten Wege abgeirrt zu seyn. Und er wird, wenn er genau zurückblickt, wohl den Ort entdecken, wo er den ersten Fehltritt that; nur

daß dabei der Stolz ihn nicht blende auf einem Platze zu fest zu stehen, und daß er einen Platz darum nicht unentdeckt glaube, weil er ihn unbesucht sieht.

Allen Völkern hat es von jeher Recht geschienen, Verbrechen zu bestrafen, aber auch die Strafe, nach der Größe des Verbrechens abzumessen. So einfach diese Wahrheiten einleuchten, so schwierig ist, gerade um ihrer Einfachheit willen, die erste Auffindung ihrer Gründe in der Natur des Menschen. Seit der Zeit, wo man angefangen hat, Staatswissenschaft und Rechtslehre auf ihre ersten Gründe zurück zu führen, hat man dieser Auffindung halber mannichfaltige Untersuchungen angestellt. Aber die Widersprüche, entweder der Gründe derselben gegen die innere Natur des Menschen, des Denkens, des Rechts auf einer Seite, oder ihrer Resultate gegen das allgemeine Urtheil des gemeinen Verstandes, beweisen, wie wenig sie geglückt sind. Darum hat auch ein neuer berühmter Schriftsteller über das Kriminalrecht die Frage von der moralischen Möglichkeit der Strafe, ganz bei Seite gelegt und das Strafrecht allein auf die politische Nothwendigkeit der Strafen im Staate gegründet. Ich mag derer nicht einst erwähnen, welche von dem Standpunkte herab, den sie für den höchsten halten, weil sie ihn selbst im Nebel sahen, mit so vielem Uebermuthe reden, und es gerade für den

höchsten Beweis des Tiefsinnes halten, sich vom gemeinen Menschenverstande so weit als möglich zu entfernen.

Ich will den Versuch jener Untersuchung noch einmal machen; denn die vorgeblichen Versuche der Alchymisten haben doch manche nützliche Entdeckung in der Chymie veranlaßt. Ich glaube aber von der Berechtigung des einzelnen Menschen, zu strafen, ausgehen zu müssen, um den Grund der Berechtigung des Staats finden zu können.

Um nicht durch Zweideutigkeit der Worte zu irren, wünsche ich zuförderst, das bestimmen zu dürfen, daß Züchtigung, Strafe im moralischen und Strafe im juridischen Sinne, so unterschieden wären: Züchtigung ist Zufügung eines Uebels, damit der Gezüchtigte eine begangene Handlung in der Zukunft nicht wieder begehe; Strafe im allgemeinen moralischen Sinne ist die Zufügung eines Uebels, wegen eines begangenen Bösen. Mit dem Worte: Züchtigung wird auf den Zweck, mit dem Worte: Strafe auf den Grund hingedeutet. Der Vater züchtiget seinen Sohn, die Ewigkeit straft den Bösen. Im besonderen juridischen Sinne ist Strafe die Widerverletzung des Rechts dessen, welcher und weil er das Recht eines andern verletzt hat.

1.

Aus dem angenommenen Begriffe der Strafe im allgemein-moralischen Sinne folgt von selbst, daß ihrer nur ein Wesen empfänglich seyn könne, welches zugleich sinnliches und vernünftiges Wesen ist. Denn ein bloß sinnliches kann kein moralisches Böse thun, und ein bloß vernünftiges kann kein physisches Uebel leiden.

Die vernünftige Natur aber ist der sinnlichen auch darin entgegen gesetzt, daß die vernünftige den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst hat, die sinnliche aber an sich selbst todt das Gesetz ihrer Bewegung nur von aussen empfängt. Jene ist also zur Freiheit und Herrschaft, diese zu Duldung und Gehorsam durch ihr Wesen selbst berufen.

Beide Naturen sind im Menschen zur Einheit der Person vereinigt. In ihm soll die vernünftige Natur herrschen, die sinnliche dulden. Wenn er nun gegen seine vernünftige Natur dem Reiz der sinnlichen folgt: so sinkt er von der Würde der herrschenden, zur Niedrigkeit der duldenden herab. Es wählt sein eigner Wille, lieber als *sinnliches Wesen* zu existiren, denn als *vernünftiges*. Er mag also, da er gegen die Vernunft gleich dem Sinnlichen handelt, auch ge-

gen seinen Willen gleich dem Sinnlichen leiden. Diese Anordnung der ewigen Gerechtigkeit ist auch so tief in unsre Herzen eingegraben, daß wir nur über das Glück guter Menschen uns aufrichtig freuen, und das Unglück des Bösen als gerecht und verdient, bei allem Mitleiden mit ihm, ansehen. Glück des Lasterhaften und Unglück des Guten halten wir für eine Unregelmäßigkeit in der Weltregierung und Manchen macht den Glauben an Vergeltung im zukünftigen Leben nichts lebendiger, als das öftere Antreffen dieser Unregelmäßigkeit im gegenwärtigen.

Wenn wir so Strafe für das Laster von der Gerechtigkeit Gottes fordern: so sollte es scheinen, daß uns sogar die Pflicht obläge, wie die Tugend allenthalben zu belohnen, so das Laster zu bestrafen. Und freilich ist es heilige Pflicht, wo wir können, das Schicksal redlicher und guter Menschen zu verbessern. Aber das Laster bestrafen, das kann nie die Pflicht einzelner Menschen seyn. Zuerst schon darum nicht, weil die Pflicht wohl fordert, die Fehlenden durch Liebe und Sanftmuth zu gewinnen, ehe denn sie durch Strafe zu erbittern. Dann aber auch deshalb nicht, weil wir selten die individuelle Lage anderer mit der Gewißheit übersehen, um sicher entscheiden zu können, was an ihnen *wirklich* lasterhaft sey, und was uns etwa nur so schiene; und

weil wir so oft die Unschuld unterdrücken würden, wo wir glaubten die Bosheit zu bestrafen. Wir mögen die Scheintugend anderer immer als wahre Tugend achten, aber nicht anscheinende Laster für wahre.

Es giebt aber Fälle, wo wir des unentschuldbaren Bösen in den Handlungen anderer gänzlich gewiß seyn können, nämlich da, wo Pflichten übertreten sind, welche zugleich äußere und allgemeine Pflichten sind. Aeußere Pflichten nenne ich, im Gegensatze der innern, die, deren Erfüllung oder Uebertretung nicht im Gemüthe, nicht in Wünschen und Lust stehen bleibt, sondern in äußerlicher That in Zeit und Raum als Erscheinung sichtbar wird. So überschreitet der Rachsüchtige bloß innere Pflicht, so lange er nur in Phantasie seine Wuth nährt; eine äußere aber, so bald er irgend eine Handlung begeht um seine Rache wirklich zu machen. Allgemeine Pflichten nenne ich im Gegensatze der besondern, die, welche den Menschen in jeder Lage und so allgemein verbinden, daß nie eine Ausnahme sie aufhebt. So, sagte Lessing, sind Großmuth und Freigebigkeit nur da Tugenden, wo sie hingehören; Gerechtigkeit aber ist allenthalben eine Tugend: denn sie gehört allenthalben hin.

Da die Menschen bestimmt sind, als vernünftige

Wesen in Sinnlichkeit zu leben und zu wirken; da viele Menschen zugleich und neben einander in dieser Sinnlichkeit leben und wirken sollten: so war dadurch der Freiheit, welche als vernünftigen Wesen ihnen zusteht, das doppelte Verhältniß gegeben, daß sie zuerst von ihrer eignen Sinnlichkeit, dann aber auch von der bösen Willkühr anderer frei erhalten seyn sollten. Diese zwiefache Bestimmung der Freiheit, jene innere, diese äußere Freiheit, geben auch allen Pflichten der Menschen eine zwiefache Bestimmung. Einige beziehen sich nämlich auf die Erhaltung der innern Freiheit von dem Reize eigner Sinnlichkeit; andere auf die Erhaltung der äußern Freiheit von fremder Willkühr. Jene sind ethische, diese juridische Pflichten der Menschen.

Die juridischen Pflichten sind nun allemal äußerliche und allgemeine, (um ihrer übrigen Charaktere nicht zu gedenken) wenn gleich auch einige ethische äusserliche und allgemeine sind. Aeußerliche sind sie, weil das, was bloß im Gemüthe bleibt, in Zeit und Raum sich nicht äußert, auch nicht auf äußere Freiheit bezogen werden kann. Allgemeine sind sie, weil die Freiheit überhaupt, weil also auch die äußere Freiheit zur Wesenheit des Menschen gehört, ihre Verletzung also nie durch eine Ausnahme vom Gesetze gerechtfertigt werden kann.

Daher ist es klar, daß wir die Uebertretung oder Erfüllung juridischer Pflicht mit Gewißheit beurtheilen können, so bald nur die Thatsachen uns vorliegen. Es ist bei ihnen nur äußere Rechtlichkeit, nicht innerer Edelsinn zu beurtheilen, und keine Lage des Uebertreters kann ihn von dieser Rechtlichkeit entbinden.

Welche rechtliche Folge kann nun aber die Ueberschreitung juridischer Pflicht, also: die Verletzung der äußern Freiheit, die Kränkung der Rechte des Nächsten haben?

Zuerst: wenn wir ungerechte Gewaltthätigkeit einen Unschuldigen unterdrücken sehen, so ruft uns unser Gefühl laut zu Hülfe des Unterdrückten. Wir eilen hinzu und wehren dem Gewaltthätigen.

Es fragt sich worauf unsere Befugniß zu dieser Hülfe, oder vielmehr zu diesem Abwehren beruhen könne? In der That alle Schwierigkeiten, welche dem Strafrechte entgegen stehen mögen: stehen eben so gut diesem Abwehren entgegen. „Bin ich nicht freies Wesen, könnte der Unterdrücker sagen, und allein Herr „meiner Handlungen? Gestehst du mir nicht selbst in „deinen Lehren und Schreiben das Recht auf meine „Handlungen zu, daß Niemand mein Handeln hindern

„darf? Wie wehrst du mir denn, den Dolch diesem „Elenden ins Herz zu stoßen, der mir seinen Mantel „nicht lassen will, dessen ich doch bedarf? Nimmst du „dir nicht heraus meine Handlung zu hindern? Handelst du damit nicht eben so ungerecht gegen mich, „als du mich zu handeln beschuldigst?"

In der That ein anderes vernünftiges Wesen wider seinen Willen zu bestimmen oder an Handlungen zu hindern ist immer unrecht. Sollte es ja erlaubt seyn, so müßte vorher die vernünftige Natur aufgehoben seyn, als welche eben alle Hinderung der Handlung widerrechtlich macht. — Aber wirklich, dies ist auch geschehen. Der Ungerechte hat sich der vernünftigen Natur wirklich entäußert; er ist durch Vernunftwidrigkeit seiner Handlung zum bloß sinnlichen Wesen hinab gesunken. Der Räuber, der den friedlichen Wanderer überfällt, ist nicht besser, wie der Tieger. Vernunftlos werden beide von der Gier nach Beute hingerissen. Kann das Gesetz, welches Handlungen vernünftiger Wesen zu hindern verbietet, uns verbieten die Handlungen der wütenden Thiere zu hindern? Das Palladium der Freiheit ist die Vernunft; wer diese verleugnet, tritt selbst hinter dem schützenden Schirme hervor, und steht nun da, der Willkühr anderer Preis gegeben.

Dies

Dies nun scheint mir der Grund, warum wir den Angriff anderer auf unsere schuldlosen Mitbrüder wehren dürfen.

Hernach aber, haben wir nicht bloß ein Recht andere sondern auch uns selbst gegen Ungerechtigkeit zu vertheidigen. Was die ethische Pflicht hierüber gebiete, ist nicht der Gegenstand unserer Untersuchung; der juridische Grund, der unsere eigene Vertheidigung uns möglich macht, ist der nämliche, der die Vertheidigung anderer erlaubt, die Entwürdigung des Ungerechten. Denn daß wir ohne diese Vertheidigung unsere Rechte verlieren würden, mag wohl ein politischer Grund seyn; aber es ist kein rechtlicher. Denn das Princip der juridischen Rechte ist nicht: Erhalte deine Rechte, sondern der: bestimme kein anderes vernünftiges Wesen in wirklich äußerer That wider seinen Willen.

Es sind aber verschiedene Grade der Vertheidigung möglich. Man kann dem Angriffe ausweichen, man kann ihn abwehren, man kann ihn zur Vertheidigung erwiedern. Es ist aber schon bemerkt, daß, wer einen Angriff abwehrt, eine Handlung des Angreifenden hindere, mithin etwas thue, was er nicht dürfte, hätte nicht der Angreifende die Würde der vernünftigen Natur verscherzt. Was ist es also mehr, wenn wir auch den

Angriff selbst erwiedern, um dadurch ihn aufhören zu machen. Denen zwar, welche die Fechtkunst kennen, gewährt es Freude, wenn ein Fechter ohne eigenen Ausfall die Stöße seines Gegners mit kaltblütiger Sicherheit abwendet; und eine edlere Freude muß es dem Menschen, als Menschen gewähren, wenn er die Unschuld im Kampfe mit der Ungerechtigkeit klug ihre Angriffe abwehren sieht, und doch jedes eigenen Angriffs sich enthalten. Aber eben diese Freude zeigt, daß diese Großmuth nicht von juridischer Pflicht geboten werde; diese vielmehr die Erwiederung des Angriffs erlaube. Darf ich den Tieger, der mich anfällt, erlegen, warum nicht den, der sonst ein Mensch war, jetzt aber zum Tieger erniedrigt, blutgierig mich überfällt?

Die Herabwürdigung des Ungerechten durch seine That, und die Gewißheit davon, indem er äußerliche, allgemeine Pflichten überschreitet, scheint mir also der Grund, warum wir selbst uns vertheidigen dürfen, auch durch Erwiederung des Angriffs.

Drittens: Auch Ersatz fordern dürfen wir von unserm Gegner. Denn der Ungerechte setzt offenbar seinen Angriff so lange fort, als wir des Geraubten entbehren. Der Akt des Raubens ist nichts als der Anfang der Beleidigung; und jeder Schmerz, jedes Mißbehagen,

welches uns aus der Kränkung unsers Rechts entsteht, ist Folge der Kränkung, und Handlung unsers ungerechten Gegners. Ersatz fordern, Ersatz erzwingen ist also nichts anderes als Vertheidigung, nämlich Abwendung des Uebels der Entbehrung, also Abwendung der noch immer fortgesetzt uns zugefügten Kränkung.

Was sollte uns auch hindern von dem Räuber diesen Ersatz zu erpressen? Durch den Raub hat er ja die vernünftige Natur in offenbarer That so weit verleugnet, daß er zum sinnlichen Wesen herabgesunken, unserer Willkühr gleich den Sachen um uns her Preis gegeben ist.

Endlich: aus dem nämlichen Grunde ergiebt sich auch das Recht der Strafe im juridischen Sinne, das ist, der Wiederverletzung der Rechte des, welcher und weil er Rechte anderer verletzt hat. Keine juridische Pflicht hindert uns mehr seine Rechte zu verletzen. Er ist nicht mehr in der Würde der Vernunft. Es ist wahr, eine ethische Pflicht befiehlt uns Verzeihung. Aber ein juridisches Recht haben wir, wo nur keine juridische Pflicht uns hindert. Dem Schuldner, welcher durch Unglück verarmte, die kleine Schuld zu erlassen, das befiehlt dem reichen Gläubiger die ethische Pflicht auch; aber der Richter muß ihm doch, wenn er hartherzig es

fordert, den Arm zur Exekution leihen. Wer also seinem Beleidiger nicht verzeiht, versündigt sich wohl, aber nicht gegen ein Gebot der Gerechtigkeit.

Nur durch Ersatz nach der Schätzung des Gekränkten gewinnt der Beleidiger die Würde des vernünftigen Wesens wieder. Im Staate verordnet das positive Gesetz, daß nicht der Beleidigte allein, sondern der Richter den Schaden schätze. Denn im gemeinen Verkehre setzen sich Preise für alles fest, und die Bürgerpflicht legt uns Unterwerfung auf, damit nicht unendliche Forderungen die Feindschaft ewig mache, und die Bande der Gesellschaft zerreiße. Wenn aber Ersatz geleistet ist: so ist im Aeußern nichts mehr der Regel des Rechts entgegen; kein Recht wird mehr gekränkt, also darf auch keines wieder gekränkt werden. Nur kann außer dem Staate Niemand die Kränkung schätzen. Wenn der Dieb mir das Gestohlne zurückgiebt: so hat er nur ein Theil des Unrechts gut gemacht; mein Eigenthum ist bloß zurückgegeben. Aber darf ich ihm nicht die Zeit der Entbehrung, nicht die Kränkung meiner Sicherheit anrechnen?

Aus dem Grunde des Strafrechts ergiebt sich auch, warum es so seltsam laute, wenn von einer Verbindlichkeit zur Strafe gesprochen wird. Da nämlich der

Beleidiger in Rücksicht der Verletzung eben als vernunftloses Wesen betrachtet wird; so ist klar, daß er in dieser Hinsicht, so wenig Pflichten als Rechte habe. Nur von Pflicht zu ersetzen kann die Rede seyn; denn durch Ersatz geschieht der Rücktritt in die Würde vernünftiger Natur.

Ueber die Gränze und die Mittel der Strafe giebt es keine Regel des äußern Rechts; wohl eine Regel der ethischen Pflicht, zu verzeihen; aber die äußere Gerechtigkeit hat jene Linie der Stoiker gezogen, welche mit Einem Schritte oder mit zehn überschritten zu haben ihrer Strenge gleich gilt. Das ius talionis hat zwar noch Kant wieder aufgestellt. Aber es giebt ja, wie er selbst behauptet, überall nur Ein Recht. So wie alle die wir Rechte nennen, aus diesem Einen entspringen, so laufen sie auch alle in diesem Einem hinwieder zusammen. Ein Recht also kann nur verletzt, Ein Recht also nur auch widerverletzt werden. Jede Strafe, wie hart auch sie, wie gering die Beleidigung scheinen möge, ist doch nur eine Vergeltung Gleiches mit Gleichem, nur Verletzung der Person um Verlezzung der Person. Dem Aermsten kann man nichts geringeres, als seine Person, dem Reichsten nichts grösseres, als seine Person, verletzen.

Wir haben bisher bloß vom Grunde des Strafrechts geredet, nicht von dem Zwecke des Strafenden. Den Zweck verbirgt der Handelnde im Innern seiner Seele; darum kann er nicht vor den Richterstuhl der äußern Gerechtigkeit gezogen werden. Strafe und Rache, beides Widerverletzung für Verletzung unterscheiden sich nur im Zweck. Die Strafe geschieht zu einem Zweck der nicht ganz die ethische Pflicht zu verletzen scheint; die Rache will bloß Vergnügen aus dem Schmerze des Gegners schöpfen. Unstreitig eine teufelische Gesinnung! Aber die Gesinnung kann nicht vor einen äußern Gerichtsstuhl gestellt werden. Unser Strafrecht kann also allerdings ohne Ueberschreitung des äußern Rechts, als Recht der Rache gemißbraucht werden; und Strafe und Rache sind äußerlich einerlei.

Aber laut erhebt sich dagegen die Stimme der innern Pflicht: „zu segnen, die uns fluchen, wohlzu„thun denen die uns beleidigen und verfolgen, und „unserm Bruder siebenzig Mal sieben Mal zu verge„ben.“ Es ist freilich gerecht das Böse zu vergelten, aber es ist menschlich es nur mit Gutem zu vergelten.

Verletzung anderer kann freilich nicht bloß aus Vorsatz, sondern auch aus Fahrlässigkeit geschehen. Aber die Fahrlässigkeit bedarf hier keiner besondern

Untersuchung. Denn wenn der Verletzer aus Fahrlässigkeit inne wird, daß er das Recht seines Nächsten verletzt habe, so muß er sogleich die Verletzung aufhören machen; mithin auch Ersatz bieten und leisten. Dann ist keine Verletzung vorhanden. Weigert er sich aber dessen; so genehmigt er die Verletzung, so wird er dem gleich, welcher aus Vorsatz verletzte. Nur im Staate kann hierbei ein anderes Verhältniß eintreten, und etwas anderes vom Gesetz bestimmt werden.

2.

Es ist natürlich, daß das Strafrecht des Staats, als einer moralischen Person, auf keinem andern Grunde beruhen könne, als worauf das Recht der physischen Person zu strafen beruht. Jeder Bürger des Staats, jeder Fremde im Gebiet des Staats erhält den Schutz desselben nur unter der Bedingung des Gehorsams, indem ohne diesen Gehorsam aller, kein Schutz auch nur für einen Einzelnen möglich wäre. Diesen Vertrag geht jeder mit dem Staate ein, und erneuert alle Augenblicke diesen Vertrag des Tausches des Schutzes um Gehorsam. Wer aber gültige Verträge bricht, wer die Leistung empfängt und den Geber um die Gegenleistung betrügt, der kränkt dessen Recht, der beleidigt ihn.

Jeder Ungehorsam gegen gebietende oder verbietende Gesetze des Staats ist also Beleidigung desselben. Nicht Hochverrath oder Landesverrath allein, sondern jede Uebertretung der Befehle des Staats ist eine Ungerechtigkeit gegen denselben. Der Staat darf als Beleidiger ihn strafen. Ja nicht einmal eine ethische Pflicht hebt dies Recht des Staats, wie bei einzelnen Menschen. Denn so gefährlich man auch meine Behauptung gefunden haben mag, daß moralische Personen überall keine ethische Pflicht haben, so wahr ist sie gleichwohl. Bei der ethischen Pflicht kömmt es nicht, wie bei der juridischen Pflicht, auf den äußern Körper der That an, wodurch sie erfüllt wird. Eine wohlthätige Handlung kann aus sehr strafbarer Gesinnung ausgeübt werden. Nur in der Gesinnung besteht die ethische Pflicht; und wie kann vom Staate Gesinnung prädicirt werden? Also hindert der Staat keine ethische Pflicht in der Uebung seines juridischen Rechts der Strafe.

Vielmehr wird eine juridische Pflicht ihn bestimmen die Strafe zu vollziehen. Die Nothwendigkeit der Strafe im Staate um schützen zu können, lehrt die Erfahrung. Auch hat der Staat, als er beim Fortschreiten der Kultur Blutrache und jede andere Privatrache aufhob, dagegen versprochen diese Rache selbst

zu üben. Das Recht zu begnadigen hat also in seiner Begründung mehr Schwierigkeiten, als das Recht der Strafe.

Das Verhältniß des Staats zu seinem Beleidiger, zu dem Verbrecher ist also allemal das Verhältniß des Krieges. Verbrecher heißt der Feind, weil er den Vertrag mit dem Staate gebrochen hat. Der Staat mag ihn also auch als Feind verfolgen bis zum Tode. Daß man nur ihn außer Stand setzen dürfe, weiter zu schaden, beruht auf gar keinem Grunde. Denn den, der die Würde der Natur verloren hat, kann man überall nicht widerrechtlich verletzen. Und wie setzte man ihn denn außer Stande zu schaden? Ist etwa das Recht der Freiheit, (dessen man ihn doch soll berauben dürfen), ein weniger heiliges Recht, als das Recht des Lebens? Dürfen wir die feindlichen Krieger tödten, die doch als rechtliche Männer, im Beruf ihrer Pflicht, auf Befehl ihres Souverains, dem sie gehorchen sollen, in unser Gebiet einbrechen: und wir sollten nicht den Bösewicht tödten dürfen, der im Innern uns angreift? Es ist wahr, wir dürfen den Kriegsgefangenen nicht tödten oder sonst verletzen. Aber dieser, da er berechtigt war, uns zu verwunden, zu tödten, versprach dessen sich zu enthalten, und in die Gefangenschaft zu gehen, unter der Bedingung von

uns nicht weiter verletzt zu werden. Auf diese Bedingung nahmen wir ihn als Gefangenen an. So aber nimmt der Richter den Verbrecher nicht gefangen. Der hatte weder ein Recht uns zu verletzen, noch ein Versprechen von uns nicht wieder verletzt zu werden. Wie ganz anders also ist seine Lage, als die Lage des Kriegsgefangenen?

Was aber dem Staat die ethische Pflicht nicht kann, das thut die Politik, die gerade um so humaner nicht nur, sondern auch um so einsichtsvoller ist, als sie dem ähnlich zu handeln räth, was die Ethik dem einzelnen Menschen gebietet.

Der Grund der Strafe ist, wie gesagt, auch im Staate die Unwürdigkeit dessen, der juridische Rechte, also auch die Rechte des Staats verletzt. Es sind ja die Rechte aller seiner Mitbürger, welche er verletzt, indem er durch Ungehorsam gegen den Staat, die allgemeine Sicherheit gefährdet. Aber der Zweck der Strafe kann für den Staat selbst nicht bloße Rache seyn, sondern wirklich das, was immer verständige Leute dafür hielten, nämlich Abschreckung anderer oder Besserung des Uebertreters.

Zuerst also Besserung. Ich weiß wohl, was da-

wider gesagt oder gespöttelt ist. Aber es ist sehr gefährlich Spöttereien über etwas ausgießen, ehe man es recht überlegt und erkannt hat; fände nachher sich ein Mißverständniß auf Seiten des Spottenden selbst: so fließt sein Gespötte doppelt auf ihn zurück. Wer hat wohl je geglaubt, innere Besserung der Gesinnung durch äußere Strafen bewirken zu können? Und darüber hat man gespöttelt. Aber täglich sehen wir ja durch kleine Strafen im Dienst, die Leute zu äußerlicher Rechtlichkeit wirklich gebessert werden, und diese äußerliche Besserung kann ein Zweck des Staats bei mancher Strafe seyn, und ist es so oft.

Hernach Abschreckung anderer! Mir scheint es eine unfruchtbare Feinheit, hier Drohung und Vollziehung der Strafe zu unterscheiden. Mag dann Abschreckung mittelbarer oder unmittelbarer Zweck der Vollziehung der Strafe seyn, genug Abschreckung ist der Zweck der Strafe, sowohl sie zu drohen, als sie zu vollziehen. Aber über die Art, wie denn Strafe abschrecken solle, darüber scheint man im Mißverständniß zu seyn. Kein Gesetzgeber verlangt, daß dem Menschen, der in empörter Leidenschaft die Hand zum Verbrechen schon ausstreckt, nun noch, in diesem Augenblicke, die Strafe einfallen und so noch zurückschrecken soll. Sondern er will, daß von Kindheit an in den jugendlichen Gemü-

thern, der Gedanke der Strafe sich an den Gedanken vom Verbrechen anreihe, und so im Allgemeinen der Abscheu vor dem Verbrechen vermehrt werde.

Nun hat der Staat unter einer unendlichen Menge von Uebeln die Wahl, die er als Strafe drohen und zufügen kann. Und alle diese Uebel haben mannichfaltige Stufen und Grade, vom gelinden Verweise bis zur härtesten Todesstrafe. Welche Strafe er wählen solle, darüber giebt die Politik, und sie allein, ihm diese Grundregel:

> den Geist der Zeit und seines Volkes zu fragen, um weder zu gelinde noch zu hart die Strafe zu wählen.

Ist die Strafe zu gelinde, so wird sie ein Gespötte der Bösen und schreckt nicht ab. Ist sie aber nach der Vorstellung des Volks zu hart, so wirkt sie statt Abscheu vor dem Verbrechen, Mitleiden mit dem Verbrecher, den man als Märtyrer, den Richter als Tyrannen ansieht. Nun ein Verbrechen zu unterlassen, fängt an bloß Feigheit zu scheinen; es begehen, dazu reizt die Ehre das öffentliche Mitleiden zu haben, und der Trost, durch den öffentlichen Haß sich gerächt zu sehen am Richter. — Wie verschieden aber der Geist der Zeiten und Völker sey, bedarf keiner Ausführung.

Um deswillen muß der Staat die Strafe zuerst nach dem Maaße der Gefährlichkeit des Verbrechens messen. Denn auch das Volk ist in dem Maaße selbst erzürnt über den Thäter. Die Strafgerechtigkeit des Staats ist nicht, wie die Gerechtigkeit des Ewigen, welche das äußere Schicksal absolut nach dem innern Werthe einst abmessen will. Aeußere Thaten allein hat er zu richten; und die äußere Schädlichkeit derselben ist also für seine Strafen ein schicklicher Maaßstab.

Aber gleichwohl muß auch nach der Bosheit des Verbrechers, so weit sie in der äußern That offenbar sich ausspricht, ein zweiter Maaßstab seyn. Verbrechen aus Vorsatz sind härter zu strafen, als Verbrechen aus Fahrlässigkeit; der Mörder härter als der Todtschläger, der Todtschläger, der wütend noch den entseelten Leichnam seines Gegners zerfleischt, härter als der, welchen nach der That die Größe derselben selbst schaudern macht; und der nun mit seinem Leben gern das Leben des Erschlagenen zurückkaufte. Berufe man sich nicht darauf, „daß in solchen Fällen der eine Verbrecher gefährlicher sey, als der andere.“ Denn dadurch gesteht man, daß nicht bloß die Gefährlichkeit des Verbrechens, sondern auch die Gefährlichkeit des Verbrechers Maaßstab der Strafe seyn müsse. Und dann — der Verbrecher ist doch nur gefährlicher in dem Maaße, wie

er boshafter ist. So haben unsere bisherige Kriminalisten doch recht gehabt, wenn sie auch nach Bosheit die Strafe messen wollten. In der That, wenn man den Grundsatz, daß die Gefährlichkeit des Verbrechens allein den Maaßstab abgeben soll, konsequent durchführen wollte: so müßte man den Todtschlag aus Fahrlässigkeit härter bestrafen, als den vorsätzlichen. Ich kenne Niemand, der mich vorsätzlich tödten würde; damit hat es also keine Gefahr. Aus Fahrlässigkeit aber kann mich jeder tödten; damit hat es also ungleich mehr Gefahr. Und man achte auch nur auf die Stimme des Volks. Würde das Volk es ertragen, daß man die größere Bosheit nicht schärfer strafen solle? Die Frage ist aber bloß politisch, weil eben keine Rechtsregel der Art den Strafen Gränzen setzt.

Der Staat mag die Strafe also wählen, wie die Politik ihm räth. Das Recht erlaubt jede. Aber alle Strafen lassen sich auf zwei Hauptklassen schon aus dem Begriffe abtheilen, welche freilich in unsern bürgerlichen Gesetzen ganz andere Bestimmungen erhalten haben, indem diese nicht, wie in einem wissenschaftlichen Gebäude, den Begriff künstlich zu theilen hatten, sondern auch die Staatsbehörden absondern wollten. Nach dem Begriffe selbst würde ich aber Kapitalstrafen diejenigen nennen, welche wirklich für immer den Verbrecher des Bürgerrechts verlustig und für ei-

nen Feind erklären. Dahin gehören: Tod, ewige Verweisung, ewige Gefangenschaft. Nichtkapitalstrafen sind dann, welche zwar ein Uebel zufügen, aber den Uebertreter noch als Bürger behalten. Nur die letzten können außer der Abschreckung noch den Zweck der Strafe haben.

So wie der Staat die Strafe wählen kann, so kann er auch unter Strafe jede Handlung als Verbrechen verbieten, welche er nöthig findet. Sie mag Rechte des einzelnen oder des Staats an sich kränken, oder nur durch den Ungehorsam dem Gesetze entgegen handeln, welches willkührlich eine an sich gleichgültige Handlung verbietet. Freilich wohl, was Verletzung der Rechte ist, muß der Staat schon vermöge seines Zwecks, die Rechte zu schützen, verbieten.

In rohen Verfassungen und wilden Völkern straft das Oberhaupt in Zorn und rachsüchtiger Züchtigung. Wenn man den Unterschied zwischen Sklaven und Bürger, Regenten und Leibherrn erkennet, so tritt allmählich ein ordentliches Verfahren an die Stelle der Willkühr, und man nähert sich den Vorschriften einer verständigen Verfassung. In dieser wird es aber nothwendig Rechtens, daß nichts als Verbrechen angesehen und bestraft werden könne: was er nicht nur durch ein Gesetz verboten, sondern auch dem er nicht eine Strafe im Gesetze gedrohet hat. Denn die Erkennung

und Vollziehung der Strafe gehört allemal zur exekutiven Gewalt, und diese soll nie etwas verfügen, als vermöge und in Anwendung eines Gesetzes allein.

Es ist nun oben ausgeführt worden, daß der Staat, wenn er straft, sich im Zustande des Krieges befinde. Aber ob ein Einzelner seines Rechts auf Schutz beraubt werden möge, das ist eine Frage, welche vorher zwischen dem Staate und dem Beschuldigten rechtlich ausgemacht werden muß. Darum gehört das Strafwesen zur richterlichen Gewalt. Das Urtheil, welches nach rechtlicher Untersuchung ihn der Strafe würdig erkennt, ist gleichsam die Kriegserklärung des Staats, und die manus militaris übt alsdann die Rache desselben. Aber es versteht sich, daß bei den Strafen, die bloß rechtliche Besserung zum Zweck haben, welche nur eine Disciplin betreffen, auch nicht zur richterlichen Gewalt verwiesen, sondern bloß der Polizei behalten werden. Nur, wo beim Anfange der Untersuchung nicht klar ist, ob die Umstände der That nicht von der Erheblichkeit wären, daß nicht von Disciplin mehr, sondern von wahrer Strafe die Rede seyn müsse: da muß demnach vor den Richter verwiesen werden, was sonst etwa Polizeisache scheinen möchte. Doch überschreitet dies die Gränzen des Zwecks der gegenwärtigen Untersuchung.

X.

Arthur Young und Adam Smith gegen die Physiokratie.

Man hat seit längerer Zeit angefangen das System der Physiokratie mit einer Art von Uebermuth zu behandeln; und vorzüglich nach Adam Smith so von ihm zu reden, als ob gar nicht mehr die Frage davon seyn könnte, und als ob seine Sache völlig entschieden wäre. Ich glaube behaupten zu dürfen, daß die Männer, welche so zu reden sich herausnehmen, es meist nicht einmal oberflächlich kennen. Selbst Herr Professor Weber in Frankfurt an der Oder, hat neulich noch in seinem Handbuche der ökonomischen Literatur das physiokratische System, als dasjenige erklärt, „welches alle Steuern in Eine verwandelt auf den „Landmann legen wollte, damit dieser durch erhöbete „Preise seiner Produkte, sich dafür wieder schadlos „machen könne." Wenn nun ein Mann, der als Professor der Kameralwissenschaften doch von Amtswegen

die verschiedenen Systeme derselben kennen sollte, so sehr die Physiokratie mißversteht, was kann man von Andern erwarten. Wahrlich, könnte der Landmann seine bezahlte Steüer auf seine Produkte schlagen, wie der Kaufmann auf seine Waare: so hübe das System sich selbst auf. Aber es behauptet eben, daß dies unmöglich sey, und daß, (nicht gleichwohl, sondern) eben deswegen der Landmann, (deutlicher der Gewinner der Naturprodukte) alle Steuern allein tragen solle.

Was Dahm wider das System geschrieben hat, ist unstreitig das Gründlichste, und das hat man vergessen, während man den Ausländern allein Einsicht *) zutraut. Arthur Young und Adam Smith hat man als Zertrümmerer des Systems gepriesen. Ich will hier ihre Einwürfe prüfen, und zeigen, wie wenig sie das System verstanden haben. Dahm's Einwürfe behalte ich mir ein anderes Mal zur Prüfung vor, mit der hohen Achtung, welche ich ihm nicht bloß, als Schriftsteller und Staatsmann, sondern auch persönlich, als Mensch, gewidmet habe.

*) Es ist doch wunderbar, daß neulich in einigen Journalen Lord Lauderdale's Regel über die Preise, als etwas ganz neues angepriesen wurde. Ich glaube eben dieselbe in meiner Encyclopädie der Kameralwissenschaften schon 1797 richtiger und deutlicher aufgestellt zu haben.

1.
Arthur Young.

In der politischen Arithmetik, deren Teutsche Uebersetzung von Herrn Professor Kraus in Königsberg ich hier vor mir habe, greift Herr Young, Loke, Deker und Quesnoy, die Erfinder der Physiokratie mit großer Heftigkeit an, und beschuldigt sie ihr System auf bloße Ungereimtheit gegründet zu haben. (S. 204.)

Der Physiokraten Behauptung: „daß jeder Künstler, Handwerker und Kaufmann, Accisen und andere Konsumtionssteuern zum Preise seiner Waaren schlage, und so von seinen Kunden sich bezahlen lasse," beantwortet er so:

„Er kann nur einen Theil dieser Steuern „zurückziehen. Die Accisen, die er für Güter, so „er zum Wiederverkauf einhandelt, zahlt, kann „er ganz zurückziehen; aber die Steuern von den „Luxuswaaren, welche er konsumirt, kann er auf „keine Weise zurückziehen. Dem Brauer werden „die Steuern für Malz, Gerste und Hopfen von „den Konsumenten zurückgezahlt; aber der Zoll „für die Indianischen Tapeten, die in seinem

„Zimmer hängen, für den Wein, Branntwein
„und die Früchte so er verbraucht, die Abgaben
„für seine Wagenräder und überhaupt die Abgaben für jeden Artikel, der nicht zu seinem Gewerbe gehört, wird ihm nicht wieder bezahlt.
„Der Schuhmacher erhält die Steuer, so er für
„das Leder bezahlt, zurück; aber geht er in die
„Schenke und trinkt Porter, macht sein Weib
„Aufwand in Thee, Zucker und Gewürzen, so
„zahlt er die Steuern für alle die Sachen; aber
„sicher! er wird sie niemals seinen Kunden anschlagen können."

Statt eines Beweises giebt hier Herr Y. uns bloß seine Versicherung. Aber sein Brauer und sein Schuhmacher erhalten sicher von ihren Kunden nicht allein die Abgaben für Indianische Tapeten, Wein, Porter, Thee, Zucker und Gewürze: sondern sie machen es, trotz Herrn Ys Versicherung, noch weit ärger. Ihre Kunden müssen sogar die Tapeten selbst und den Wein, Thee und Zucker, Porter und Gewürze noch dazu bezahlen. Ich nehme nämlich einen ordentlichen Brauer und Schuhmacher, welche nicht als reiche Kapitalisten, von ihren Renten leben und nur zu ihrem Vergnügen Bier und Schuhe machen; welche auch nicht Diebe und Räuber, noch weniger

mit bösen Dämonen im Bunde sind; sondern Leute, die von ihrem Handwerke ganz allein ehrlich und redlich leben. Da sehe ich nun nicht, woher sie das Geld für alle Artikel ihres Luxus oder ihres Bedürfnisses anders nehmen könnten, als von ihren Kunden. Und dabei ist es wohl einerlei, ob der Brauer und Schuhmacher es von diesen Kunden zurückziehen, wie hier der Ausdruck lautet, oder schon vorher von ihnen erhalten haben.

Nämlich: im Ganzen genommen hat jede Klasse von Menschen eine gewisse Höhe des Luxus. Der Ehrgeiz treibt selbst den Aermern zum äußern Scheine auf diese Höhe, und eine mäßigende Schaam erhält darauf den Reichern und hindert ihn zu weit darüber sich zu erheben. Es ist wahr, daß noch sehr verschiedene Grade hier eintreten. Aber im Ganzen lebt doch der Kaufmann besser als der Höcker, der Uhrmacher besser als der Schuhmacher. Schon die Kindheit und erste Jugend, schon die Beschaffenheit des Gewerbes legt dazu den Grund. Der Knabe der zum Uhrmacher bestimmt ist, bedarf viel mehrerer Kenntnisse, als der künftige Schuhmacher. Seine Hände dürfen durch harte Arbeiten nicht verdorben seyn. Welcher Vater nicht so viel für Unterricht seines Sohnes zahlen, oder in harter häuslicher Arbeit seiner Hülfe nicht

entrathen kann, der kann ihn auch nicht zum Uhrmacher bestimmen. Also ist schon der Uhrmacher durch frühern Luxus viel zu verwöhnt, um mit dem sich zu behelfen, was dem Schuhmacher genügt. Daß einige reiche Schuhmacher besser leben, als arme Uhrmacher ist hier kein Einwand, wo vom Durchschnitt des Ganzen die Rede ist.

Die Behauptung der Physiokraten ist nun die, wenn sie richtig ausgedrückt wird: Jeder Arbeiter erhält genau so viel Arbeitslohn, als ein Mann seines Standes in der Zeit, welche die Arbeit währt, gewöhnlich und überhaupt zu verzehren pflegt und gebraucht. Denn wollte er weniger nehmen, so könnte er nicht leben; wollte er mehr nehmen, so würden seine Gewerbsgenossen sich damit begnügen, und so ihm die Kundschaft entziehen. Herrn Ys Schuhmacher und Brauer, und alle Künstler und Handwerker der Welt müssen überrechnen, was ein Mann ihres Standes jährlich verbrauche für Essen und Trinken, für Wohnung und Kleidung, für Feuerung und Licht, für Vergnügungen und Steuern, für Aufwartung und was dergleichen mehr ist. Die Summe, die diese Ausgaben machen, muß er vergleichen mit den Arbeitstagen eines Jahres; muß auf jeden Tag die Summe vertheilen und darnach seinen Arbeitslohn be-

stimmen. Man sieht, daß darum nicht alle Gewerbsgenossen gleich reich seyn werden. Denn einer kann etwas mehr verzehren, als ein Mann seines Standes gewöhnlich verzehrt, der andere weniger; jener kann weniger arbeiten, dieser mehr; jenen können Glücksfälle, diesen Unglück treffen; jener wird also verarmen, dieser reich werden. Es ist ja, wie gesagt, nur vom Durchschnitt des Ganzen die Rede.

Dagegen vergleiche man nur die seltsamen Widersprüche, die Herr Y. aufstellt. Woher haben sein Brauer und sein Schuhmacher ihre Tapeten, ihren Porter? Vom Lohn ihrer Arbeit, von ihren Kunden; denen es gleich gilt, ob ihr bezahltes Geld vom Empfänger auf Zinnsen, oder für Tapeten und Porter gegeben werde. Woher haben sie das Geld, was sie für Abgaben zahlen? Von ihren Kunden.

Man setze nun den Fall, daß die Abgaben von allen Bedürfnissen des Luxus und der Nothwendigkeit mit einem Male den Handwerkern und Künstlern abgenommen würden; wenn sie nun gar keine Steuer mehr bezahlten, weder von dem was sie essen und trinken, noch von dem, womit sie sich kleiden, noch andere, würden sie nicht gerade um so viel wohlfeiler arbeiten können, als jene Steuern betragen? Würden

sie es nicht müssen? Denn wenn zum Beispiel alle die Konsumtionssteuern, die ein Schuhmacher im Durchschnitt zahlt, zwei Groschen täglich betragen: würden nicht wenigstens einige Schuhmacher fortgesetzt um zwei Groschen weniger arbeiten können, so bald die Steuer aufgehoben wäre? Würden sie dadurch nicht alle zwingen, um zwei Groschen wohlfeiler zu arbeiten, um nicht ihre Kunden an jene wohlfeilern Arbeiter zu verlieren? Wenn aber nach Aufhebung der Steuer wohlfeiler gearbeitet wird: so kann Niemand zweifeln, daß nicht bisher der Arbeiter seine Steuer aufgeschlagen habe, auf den Preis seiner Arbeit.

S. 205 und 206 fährt Herr Y. fort: „Mathias „Deker besteht darauf, die Steuern machen alle Ar„tikel der Haushaltung so theuer, daß der Agent der „Industrie durchaus genöthigt sey, seine Waarenpreise „zu erhöhen, damit er die Kosten seiner Wirthschaft „bestreiten könne, und indem jeder andere das näm„liche thue, falle die Last zuletzt auf den Landeigen„thümer. Nichts ist weiter von der Wahrheit ent„fernt.“

Man überlege hier: wie die Gegner der Physiokratie mit sich selbst in den auffallendsten Widerspruch gerathen. Sie sagen in Einem Athem: daß der Ar-

beiter seine Steuern nicht von seinen Kunden ziehen könne; und doch wollen sie, daß sein Arbeitslohn so groß sey, daß er die Steuern davon zahlen ja wohl noch Ueberschuß haben könne. Wenn er nicht so viel, als seine Steuern betragen von seinen Kunden erhält, wie kann man ihn denn besteuern, da er ja keine andere Einnahme hat? Aber Herr Y. fährt fort:

„Kein Handwerker, kein Künstler, kein Handels„mann kann seine Waaren aus irgend einem Grunde, „der nicht auf eine gleiche Art alle Mitgenossen des „Handwerks, der Kunst, oder des Zweiges der Hand„lung trifft, übersetzen."

Nun: ist nicht der gewöhnliche standesmäßige Unterhalt eines Mannes von diesem Handwerk, dieser Kunst, dieses Handlungszweiges, ist der nicht etwas, das alle auf gleiche Art trifft? Aber wie ganz Herr Y. die Lehre des physiokratischen Systems mißverstehe, wie wenig er ahnde, was sie sey, das zeigt die folgende Deklamation:

„Was kann thörichter seyn, als zu glauben, „man werde seine Schuhe theuerer bezahlen müssen, „wenn der Schuhmacher Wein statt Porter trinkt. „Wer wird mich denn hindern zu seinem Nachbar,

„der sich am Porter begnügen läßt, zu gehen, und „da wohlfeil zu kaufen; und wenn der Biertrinker „seine Schuhe wegen der Malzsteuer übersetzt, wird es „mir nicht freistehen, den armen Schuhmacher aufzu„suchen, der mit Smallbier zufrieden, seine Schuhe „für einen Preis läßt, der ihm bloß die Auslage der „Ledersteuer mit einem mäßigen Profit einbringt?"

Gegen wen wohl dies alles gesagt seyn mag? Gegen die Physiokraten gewiß nicht. Eben das was hier Herr Y. schreibt, ist der oben gegebene Beweis für die Physiokratie, daß nicht der einzelne Arbeiter seine Preise setzen könne, wie er wolle; sondern daß er sich gerade absolut der Regel des standesmäßigen Unterhalts, die oben erklärt ist, unterwerfen müsse. So arbeitet selbst der Eiferer in seiner Gegner Hände.

S. 207 stellt nun Herr Y. die Behauptung auf, welche die Leute gewöhnlich aufstellen: „daß alle „Steuern, die auf Sachen liegen, vom Konsumenten „bezahlt werden." Aber wovon bezahlt werde? Das ist die Frage; nicht wer bezahle? Konsumtion ist denn doch kein Fonds, von welchem man zahlt. Ist also der Konsument nach Herr Y. Ausdruck ein Industrieagent, so zahlt er doch wohl von seinem Arbeitslohne, so steckt also in seinem Arbeitslohne auch die bezahlte

Steuer, als etwas von ihm während der Arbeit verbrauchtes.

S. 208 scheint Herr Y. den Hauptstreich zu wagen, indem er zeigen will, wie das physiokratische System in England eingeführt, das ganze Land zu Grunde richten müßte. Er will die Theoretiker auf einmal niederschlagen, indem er bemerkt, daß die Landtaxe in England, welche zwei Millionen Pfund Sterling einbringe, so erhoben werde, daß von jedem Pfunde Sterling Pacht, vier Schilling gezahlt würde. Nun rechnet er (er schrieb 1774.) die damaligen Steuern von England folgender Maaßen:

„Die Landsteuer bringt „2,000,000 Pfund; diese „Summe zu erheben muß „vom Pfunde Sterling der „Pacht entrichtet werden"	— Pf.	4 Schill.	— Penc.
„Die Zölle bringen ein „2,000,000 Pf. das macht „vom Pf. Sterling noch"	— =	4 =	— =
„Die Accisen belaufen „sich auf 4,600,000 Pf., „das erfordert vom Pfunde „Pacht wieder"	— =	9 =	2 =

„Die übrigen Taxen „und Abgaben bringen „1,000,000 Pf., also von „neuem auf das Pfund „Pacht" . . .	— Pf.	2 Schill.	— Penc.
„Die Malztaxe bringt „ein 600,000 Pfund also „abermals vom Pfunde „Pacht." . . .	— .	1 .	2 .
„Also alle von Pfunde „Pacht" . . .	1 .	— .	4 .

Da nun Herr Y. meint gezeigt zu haben, daß die Eine Steuer der Physiokraten vom Pfunde Pacht Ein Pfund und vier Pence betragen würde: so beginnt er eine Deklamation wider die bösen Physiokraten, wie immer ein Teutscher sogenannter Praktiker thun könnte. Aber, wenn über die Raisonnements von Staatswirthschaft noch irgend ein Mensch erstaunen könnte: so müßte man es hier. Die Ackerpacht in ganz England sollte also in der That nur zehn Millionen Pfunde betragen? Wer weiß nicht, daß die Landtaxe am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts begann; daß sie nach ganz willkührlichen Angaben angelegt, daß sie unverrückt beibehalten wurde? Manches Gut ist zu

50 Pfund veranschlagt, und bringt 1000 Pfund wirklich ein. Schade, daß nicht Herr Y. jetzt schreibt, wo in allem dreimal so viel aufgebracht wird. Wie würde er jetzt deklamiren. Aber was würde er zu der Income-tax sagen, so viel unrichtiges die auch hat.

Und die physiokratische Steuer soll ja noch dazu alle Naturprodukte treffen, oder vielmehr ihren reinen Ertrag. Wie legt sie Herr Y. also allein auf die Akkerpacht, und läßt Viehzucht, und Waldung, und Gärten, und Bergwerke, und Fischerei u. s. w. ganz leer ausgehen? Und ist ferner die Pacht der reine Ertrag? Gleichwohl hat man diese Einreden Young's in Teutschland für unwiderleglich gehalten!

Aber Herr Y. fährt unmittelbar nach dieser Deklamation fort: „Eure Landabgabe vom reinen Pro„dukt, ihr mögt sie anlegen, wie ihr wollt, und in „so billigem Verhältnisse als ihr wollt, wird nie„mals unter fünfzehn Schilling vom Pfunde Sterling „der Pacht angesetzt werden können." Eben hatte er ja bewiesen, daß vom Pfunde zwanzig Schilling vier Pence genommen werden müßten, und hatte das ja durch eine angeblich so gründliche, unwiderlegbare Berechnung bewiesen; warum stimmt er nun auf fünfzehn Schilling herab? Unstreitig, weil ihn das Gewissen schlug, nicht redlich gerechnet zu haben.

Großbrittannien hätte überflüssig Getraide für seinen Bedarf, wenn es nicht Kolonien damit zu versorgen hätte und mehr als zwanzigtausend Schiffe. Auf Schiffen aber muß mehr auf den Menschen gerechnet werden, als auf dem Lande, weil so viele Schiffe untergehen, so vieler Vorrath verdirbt. Wenn nun die vierzehn Millionen im Lande auch keinen Waizen für Kolonien und Schiffe hergeben, wenn sie zur Fabrikatur kein Mehl, keine Stärke, keinen Kleister und dergleichen gebrauchen, wenn alles dies von der Zufuhr bestritten wird, und der inländische Boden nur für die inländische Konsumtion zureicht: so muß der Boden vierzehn Millionen Quarter hervorbringen. Der Preis des Quarter Waizen war im Jahr 1774. im Durchschnitt 2¼ Pf. Sterling, und also wurden in England für ungefähr 32 Millionen Waizen verbraucht. Nun rechne man dazu die ungeheure Menge Gersten und Hopfen, für Bier, ferner Gemüse nebst alle Arten von Futter und Körnern fürs Vieh, und vergleiche dann die Pachtangabe des Herrn Y. von 10 Millionen.

Es ist unmöglich Herrn Y. Schritt vor Schritt zu folgen, weil er fast jedes Wort des Systems mißversteht. Wenn von einem Systeme die Rede ist, dem man noch dazu zugesteht, daß es in sich selbst sehr konsequent ist, wie man denn das der Physiokratie

zugesteht: so ist nichts verkehrter, als gegen einzelne Sätze außer ihrem Zusammenhange streiten. Greift die Grundsätze an, und sind die umgestoßen, so folgt ja das übrige von selbst. Aber bei dem Streiten gegen einzelne Sätze, ohne das Ganze genau durchdacht zu haben, sind so seltsame Mißverständnisse unvermeidlich. Nur ein Beispiel dieser Mißverständnisse:

Herr Y. sagt S. 212. „der Plan der Physiokraten „sey, den Ackerbau in Aufnahme zu bringen, durch ein „allgemeines Fallen der Preise.“ Was für ein unge„heurer Widerspruch! Wie entgegen ihren eigenen Ab„sichten!“ ruft er aus. Als ob es möglich wäre, daß etwas den Ackerbau mehr begünstigen könne, als jene durchgängige Theure. Die Physiokraten aber wollen ja dadurch, daß sie Kaufleuten, Handwerkern und Fabrikanten alle Steuern abnehmen, nichts anders im Preise fallen machen, als allein die ausländischen Waaren und die Kunstprodukte. Nicht inländische Naturprodukte sollen fallen, und können auch nicht durch irgend eine Steuer fallen oder steigen. Und dann dächte ich, daß denn doch die Begünstigung des Ackerbaues klar wäre, wenn er geringeren Arbeitslohn zahlte und wohlfeiler seine ausländischen Bedürfnisse kaufte und seine eignen Produkte gleich theuer wie bisher verkaufte.

Ich übergehe die ganze Reihe von Mißverständnis-

sen und Wiederholungen derselbigen Mißverständnisse, welche von S. 213 bis 240 vorkommen, um das zu prüfen, was Herr Y. gegen einige Grundmaximen Quesnoy's vorträgt.

1. Quesnoy sagt:

Die Arbeiten der Industrie vermehren den Nationalreichthum nicht.

(Quesnoy's Meinung ist: sie vermehren ihn nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar dadurch, daß der Industriearbeiter verzehrt und Sachen zu Gute macht, mithin den Landeigenthümer veranlaßt, mehr als sonst hervorzubringen.)

Um diesen Grundsatz zu widerlegen, wählt Herr Y. ein Beispiel: „Ein Land soll außer seiner Konsumtion „100,000 Quarter Waizen, 500,000 Pfund Wolle, „50,000 Häute, 30,000 Schiffpfund Hanf, 60,000 „Schiffpfund Eisen hervorbringen, welches alles für „500,000 verkauft und auf fremden mit 5000 Seeleuten „besetzten Schiffen verladen wird.

„Nun legt Herr Y. Fabriken an, welche das alles „selbst verarbeiten, auf eigenen Schiffen verführen und „für 2,000,000 Pfund verkaufen" und dann ruft er den Physiokraten entgegen, ob nicht der Reichthum ge-

mehrt

mehrt sey; als ob Quesnoy das durch seine obige Erklärung leugne.

Aber man muß doch wohl auf einige Fragen dabei fallen. Zuerst, woher die Fabrikanten und Schiffer kommen? Zwar gehören, um für 1,500,000 Pfund Sterling jährlich zu verarbeiten, (denn so viel kommen heraus, da das rohe Material 500,000 Pf. werth gewesen ist) doch wohl 60,000 Menschen wenigstens, und 5000 Seeleute dazu. Wovon lebten diese Menschen vorher? Waren sie vorher müssig? Und wenn nicht, wird nun ihr bisheriges Gewerbe nicht vernachlässiget? Das alles aber sind Herrn Y. Kleinigkeiten. „Wo man nach Arbeit fragt, da finden sich Arbeiter" sagt er. Gut; sie sind also, diese 65,000 Menschen neu ins Land gekommen. Aber was uns doch noch Wunder nehmen muß, ist: woher diese neuangelegten Fabriken den großen Absatz ins Ausland sich schafften. War das Tuch und was sie sonst bereiten mögen, schon vorher ein Bedürfniß des Auslandes? wo zog es sie vormals her? und warum zieht man sie jetzt lieber von unsern Staaten? An wohlfeilern Preisen, die wir halten könnten, muß ich zweifeln. Denn wir konnten doch die Fabrikanten nicht zu uns locken, als durch höhern Lohn. Wie könnten wir also wohlfeiler liefern, als das Ausland? Und war es vorher kein Bedürfniß der Fremden, welche wohlthätige Fee

der Mode war es denn, die ihnen das Bedürfniß anzauberte?

Aus allem dem ergiebt sich, daß ich in der That sehr freigebig bin, wenn ich Herrn Y. alles das doch zugebe, was er annimmt. Aber Quesnoy wird antworten können: Alles was ihr da annehmt, widerlegt die Physiokratie keinesweges. Bedenket, daß ihr 65,000 Menschen ins Land gerufen habt. Alle diese wollen zuerst essen und trinken, hernach wohnen und sich kleiden. Ihr braucht also auch so viel Bäcker, Fleischer und Brauer, so viel Zimmerleute und Maurer, so viel Schuster und Schneider mehr, als für das Bedürfniß so vieler Menschen nöthig sind. Dadurch seht ihr wohl, ist so viel Getraide und Fleisch, so viel Holz und Ziegelerde, so viel Leder, Flachs, Wolle, als sie alle gebrauchen, mehr nöthig als vorher. Alles das muß nun aus dem Boden mehr heraus gearbeitet werden, als vorher. Es muß also mehr Land als vorher urbar gemacht, oder das urbare so viel besser kultivirt werden. Es kömmt mehr Holz des Waldes, mehr Ziegelerde u. s. w. zu gute, als vorher. Eure Landgüter, euer Boden ist um so viel mehr werth; denn er bringt um so viel mehr Revenuen.

Glaubt Ihr das zu leugnen, könne mir eingefallen

seyn, daß Industrie den Reichthum mehre? Nur das allein habe ich geleugnet, daß unmittelbar, nämlich durch den Zusatz an Werth, den Eure Arbeit den einzelnen Sachen giebt, der allgemeine Reichthum der Nation wachse? aber er wächset allerdings mittelbar durch die Arbeiten der Industrie. Alle jene Deklamationen, die Leser zu bestechen, sind daher ganz eitel, wenn gleich leider! nicht vergeblich bei denen, die auf der Oberfläche bleiben.

II. Quesnoy sagt:

Die Menschen vermehren sich nach Maaßgabe des Einkommens von den liegenden Gründen.

Herr Y. behauptet, daß dies unwahr sey. Denn „wenn Manufakturen, Künste und Handel eingeführt „oder erweitert würden; so daß die Nachfrage nach Händen zur Arbeit zunähme, und also eine größere Zahl „von der Bevölkerung des platten Landes abgefordert „würde, so würde die Bevölkerung zunehmen, wenn „auch das Einkommen des Bodens unverändert bliebe.“ Allein niemand wird begreifen, wie denn dadurch die Bevölkerung zunehmen solle, daß Leute vom platten Lande, welche bisher mit Landwirthschaft sich beschäftigten, nun in die Städte ziehen, und dort Manufakturen

treiben. Ferner wird man nicht begreifen, wie das Einkommen des Bodens dasselbe bleiben könne, wenn Leute die bisher mit dem Boden sich beschäftigen, ihn jetzt liegen lassen und in die Städte ziehen. Muß das Einkommen des Bodens sich denn nicht mindern? Alles das wollte auch Herr Y. nicht eigentlich sagen; aber was er sagen will: daß die Bevölkerung durch ausländische Einzöglinge sich vermehren werde, wenn Handel u. s. w. erweitert werde, und dann doch das Einkommen des Bodens unverändert bleiben könne — dies, was er eigentlich sagen will, ist gerade das unbegreiflichste von allem. Denn diese Einzöglinge bedürfen ja nun zu ihrem Unterhalte allerlei Sachen, die jetzt vom Boden erzwungen werden müssen. Wie sollte also das Einkommen des Bodens nicht wachsen?

Reichthum des Bodens und Bevölkerung werden also gleichen Schritt mit einander halten, indem sie sich gegenseitig hervorbringen.

III. Die Arbeiten der Industrie, womit Menschen zum Nachtheil der Kultur des Landbodens beschäftigt werden, schaden der Bevölkerung und hemmen das Wachsthum des Nationalvermögens.

Von dieser Behauptung Quesnoys sagt Herr Y.

sie setze einen ganz chimärischen Fall. Und darin hätte er ganz recht, wenn Q. Meinung gewesen wäre, daß je freie Privatwillkühr bei freiem Handel und Wandel der Industrie Hände zum Nachtheil des Ackerbaues und der Landwirthschaft verschaffen würde. Q. der alles der ganz freien Industrie überlassen haben will, kann nie diese Meinung gehabt haben. Aber er glaubt, daß eine Regierung dies bewirken, daß sie Menschen zum Nachtheil der Landwirthschaft mit Manufakturen beschäftigen könne; und daß dies dem Nationalvermögen nachtheilig sey.

Eine Regierung thut dies zum Beispiel durch jedes Verbot rohe Produkte auszuführen, um die Fabrikation im Lande zu gewinnen. Denn da der Landmann sein Produkt im Auslande theurer verkaufen kann, (sonst wäre ja das Verbot unnöthig) so verliert er nothwendig durch das Verbot; davon ist die Folge, daß er diesen Zweig vernachlässigt, wenigstens nicht so wie sonst erweitert. Die Wirkung der Verbote der Wollenausfuhre geben davon die Beweise. Zwar Herr Bratring in seiner Beschreibung der Mark hat Mauvillon unerhörter Schlüsse beschuldigt, wegen dessen, was er über die Schaafzucht in der Mark, und das Verbot der Wollenausfuhre gesagt hat. Aber ich sehe nicht, was ihm Herr Bratring entgegensetzen will. Er selbst giebt im

Jahre 1756 die Zahl der Schaafe an auf 1,152,192; (er hat aber nicht aufgeklärt, ob dabei die Lämmer mit gerechnet sind, oder nicht. Ich nehme willig das erste an.) Im Jahre 1797 aber sind von ihm 1,629,296 Schaafe mit den Lämmern angegeben. Es wären also freilich ungeachtet des Verbotes der Wollenausfuhre in 41 Jahren 477,104 Stück Schaafe mehr geworden. Aber im Jahre 1756 hatte die Kurmark nur 586,375 Menschen, und im Jahre 1797 hatte sie schon 803,960 Menschen. Sie hat also nun mehr als zweimal hunderttausend Einwohner mehr. Wenn man zur Verzehrung auf den Menschen nur zwei Schaafe jährlich rechnet, so ist daraus klar, daß die Konsumtion des Fleisches ganz allein die Schaafe vermehrt hat, und gar nicht der Gewinn der Wolle der Grund war, weshalb der Eigenthümer seinen Schaafstand vermehrte. Denn es ist nach Herrn Bratring selbst ausgemacht, daß im Jahre 1800 von den Wollenmanufakturisten 347,172 kleine Steine Wolle verarbeitet sind, da in der Kurmark doch 1725 bereits 205,725 kleine Steine verarbeitet wurden, mithin überall 141,477 kleine Steine mehr verarbeitet sind. Wenn man nun 15 kleine Steine auf 100 Stück Schaafe rechnet, so hätten die Wollenmanufakturen um fast eine Million die Zahl der Schaafe vermehren müssen. Sichtbar ist also die Schaafzucht in der Mark gesunken, statt Herr Bratring uns glauben machen will, Mauvil-

lon irre, wenn er dies behaupte. Es hat also für so viel auswärtige Wolle mehr gekauft werden müssen, die ohne das Verbot im Lande erzeugt wäre.

Nach Herrn Bratring haben ferner die Wollenmanufakturen der Mark fabrizirt für 3,194,656 rthl. an Werth. Die rohe Wolle mußte dazu nach seinen Angaben kosten: 1,764,510 rthl. mithin haben die Fabriken den Werth von 1,330,146 rthl. nach der gewöhnlichen Ansicht hervorgebracht. Man rechne nun von diesen Summen ab, was auch ohne Verbote der Ausfuhre der Wolle doch im Lande wäre verarbeitet worden; man rechne die Kosten der Farben ab, und berechne dagegen was die Million Schaafe, welche ohne das Verbot mehr wären, aufbringen würden, und frage dann, ob die Vortheile der Fabrik es werth seyn können, den Schaden von dem Verbot der Wollenausfuhre ihr zu opfern? Nur mit solchen Berechnungen muß man statistische Tabellen für Staatswirthschaft gebrauchen, ehe man von den Fortschritten des Nationalvermögens nach ihnen reden will. Und dann wird man die Blendwerke einsehen, mit denen die Merkantilisten mit ihren Verboten, ihren erzwungenen Fabriken und allem ihren Unheile uns täuschen.

IV. Eine Nation, die wenig auswärtigen Handel mit inländischen Lebensmitteln

hat, und genöthiget ist von einem Handel mit Produkten der Industrie zu bestehen, ist in einem unsichern und unbeständigem Zustande.

Es ist der Mühe werth zu hören, was Herr Y. gegen diese Behauptung Quesnoy's sagt.

„Wahr ist immer etwas an diesem Satze; aber das „Beispiel von Holland zeigt, daß er starke Ausnahme „leidet. — Wird sich wohl jemand getrauen zu behaupten, Holland werde mächtiger seyn, wenn es von „dem Bau des Bodens allein lebte, dessen Einkommen „kaum zureichen würde, die Dämme und Kanäle zur „Abhaltung der See im Stande zu erhalten?“

Das Beispiel Hollands ist es, was immer der Physiokratie entgegengesetzt wird, weil unsere noch meist so kurzsichtige Statistik immer mit dunkeln Vorstellungen sich behilft. Man überlege aber nur: Wenn Hollands Boden so geringes Einkommen brächte, daß es kaum die Dämme und Kanäle bezahlte: welche seltsame Verblendung machte die Leute so wahnsinnig, diese Dämme und Kanäle gleichwohl zu unterhalten? das Geld dazu geben die Grundeigenthümer her; kein anderer; und das thäten sie ohne allen Gewinn, oder nur für einen geringen

Gewinn? „Aber Holland kauft ja noch Getraide." Ja, theils weil es so bedeutende Brennereien, theils weil es Schiffe und Kolonien zu versorgen hat, theils weil sein Land durch Viehzucht und Gartenbau dem Eigenthümer mehr einbringt, als durch Getraidebau. Ist denn in der Physiokratie allein vom Getraide, oder ist von allen Naturprodukten die Rede? Gelten Hollands Butter, Käse, Fische, selbst sein Getraide vornehmlich in Seeland und Gröningen, seine Gartenfrüchte, seine Blumen und Handelskräuter nichts? Sind nicht selbst die Gewürze seiner Kolonien, ein Produkt seines Bodens, weil die Kolonien ja sein Boden sind?

Unsere Landsleute würden auf England sich noch lieber berufen, um vorzüglich dessen Reichthum durch Fabriken zu preißen. Wenn Großbrittanniens Ausfuhr 30 Millionen beträgt, so begreift diese die große Menge Kolonialprodukte noch unter sich, Kaffee, Zucker, Gewürze, ferner den ganzen Werth des rohen Materials zu den Fabrikaten. Und wie viel bleibt dann noch als Gewinn durch Fabriken übrig, das in Vergleich gesetzt werden könnte mit einem Ackerbau, welcher 16 Millionen Menschen, Irland mit begriffen, speiset, (denn Einfuhr an Getraide ist durch Schiffe und Kolonien nöthig) und noch so viel für die Fabriken liefern muß?

Alles schließt endlich Herr Y. mit den gewöhnlichen Behauptungen, daß eine vortheilhafte Handlungsbalanz reich mache; daß eine Nation, welche diese habe, alle Nationen arm mache.

Diese unselige Idee, welche den Menschen mehr geschadet hat, als irgend ein anderes Vorurtheil, ist so ungereimt, daß man kaum weiß, wo man anfangen soll, sie zu widerlegen, denn sie hat kaum einen Grund, den man angreifen könnte.

Der Scheingrund liegt in den Aufzählungen unserer Statistiker. Man findet z. B., ein Land habe für 21 Millionen ausgeführt, und nur für 16 eingeführt: so glaubt man nun habe das Land 5 Millionen gewonnen.

Ich will gar nicht einmal erwähnen, daß solche Angaben aus Zollregistern genommen werden, auf die man auch nicht im mindesten trauen kann; ich will nicht erwähnen, daß ungeheuer mehr ausgeführt und eingeführt, als angegeben wird, theils um Abgaben zu ersparen, theils um Verbote der Ausfuhr oder Einfuhr zu umgehen. Wir wollen einmal alles dieses Fabelwerk als volle Wahrheit annehmen, und das leere Hirngespinst der Balanz wird doch bald verschwinden.

Denn erstlich: was eingeführt ist, das haben wir gewiß; aber die Bezahlung für die Ausfuhre kömmt sicher nicht ganz ein. Ein Theil davon verdirbt unterwegs und geht verloren. Um ein bedeutendes Theil kommen wir noch durch Bankerutte der Empfänger. Wie viel bleibt jetzt von der vortheilhaften Balanz?

Zweitens: Die eingeführten Waaren werden ja nur nach den Fakturen angegeben; also nach dem, was sie am Orte der Absendung werth waren. Fracht, Zölle, Havereien und dergleichen müssen wir ja noch dazu bezahlen. Wie viel bleibt jetzt noch von der vortheilhaften Balanz?

Drittens: Und wenn auch die Ausländer wirklich die 5 Millionen baar zahlten, wer hätte den Vortheil? Sie geben uns ja ihre Fabrikate, nämlich Fabrikate ihrer Münze, Geld genannt; und was ist denn der Vortheil davon, daß wir diese gerade bekommen? Müssen wir ihnen nicht genau so viel dafür geben, als es werth ist? Ist nicht Münze eine Waare?

Wenn also zwei Nationen mit einander handeln, so kann keine von beiden dabei verlieren. Alle beide gewinnen gleich, nämlich durch die Vermehrung des Werthes ihres Grundbodens, welche der Handel, wie oben gezeigt ist, mittelbar verursacht.

Aber selbst Herr Y. glaubt an die Macht des Handels allen Ländern die edeln Metalle zu entziehen, um sie bei Einer Nation aufzuhäufen. Diese Nation würde dadurch nicht reicher werden können, trotz aller Versicherungen und Deklamationen.

Denn wenn sie nun das Gold und Silber so bei sich anhäufte, daß andere Nationen nur wenig davon behielten: so würde sich ereignen, was allenthalben geschieht, wo irgend eine Waare sehr häufig wird; der Preis dieser Metalle würde bei der angeblich gewinnenden Nation sinken, das ist, der Preis aller andern Sachen würde steigen. Der Scheffel Getraide, der vorher als Gold und Silber noch selten war, für Einen Thaler gegeben wurde, wird nun, da Silber so häufig im Lande ist, nicht anders als gegen vier oder fünf Thaler gegeben werden, und so nach Verhältniß die andern Waaren. Hingegen bei jeden Nationen, welchen ihr Gold und Silber von jenen entzogen wäre, würde es so rar werden, daß der Preis gewaltig steigen müßte. Gab man vorher für Einen Thaler einen Scheffel Getraide, so giebt man ihn jetzt für einen halben, für ein viertel Thaler schon einen Scheffel hin; und so nach Verhältniß die andern Waaren. Es ist also unmöglich, daß jene metallreiche Nation so fort handeln kann, daß sie Waaren bei sich theuer gegen Geld kaufen, und wohlfeil bei

der metallarmen Nation verkaufen sollte. Allen ihren Kaufleuten wird es ja jetzt viel mehr vortheilhaft werden, in der metallarmen Nation gegen Metall zu kaufen, wofür sie dort große Quantitäten erhandeln können, und so wird ihr Gold und Silber dorthin zurück gehen, sich von selbst alles in das vorige Gleichgewicht bringen.

England, oder jedes andere handelnde Land, macht also die Länder mit denen es handelt nicht arm, und wird nicht auf ihre Kosten reich: sondern der Handel bereichert alle mit einander handelnde Nationen gegenseitig und gleich.

Diese Bemerkungen gegen Herrn Young werden die Physiokratie, wo nicht vertheidigen, doch manches in ihr erläutern. Ich wende mich jetzt zu

2.
Adam Smith.

Er hat gegen die Physiokratie fünf berühmte Gründe aufgestellt, nach denen eben unsere Landsleute meinen, daß von ihr nicht weiter Frage seyn könne. Wir wollen sie hören:

1. „Die Klasse der Handwerker, Manufakturisten „und Kaufleute werden mit Unrecht von den Physiokra„ten steril und unproduktiv genannt, denn sie brächten

„ja den Werth dessen wieder hervor, was sie verzehrten. „Zwar die Landbauer brächten noch mehr hervor, nach „einem reinen Ertrag, eine freie Rente; aber darum sey „doch jene Klasse nicht ganz steril, so wenig wie eine „Ehe unfruchtbar genannt werden könne, in welcher „nur zwei Kinder erzeugt sind, die also nur die Stelle „der Aeltern ersetzen, ohne die Bevölkerung zu ver= „mehren."

Es ist selten ein gutes Zeichen, wenn ein Widerle= ger mit Angriffen auf einzelne Worte und Terminologien beginnt. Smith giebt aber dabei noch im Angriffe selbst den Physiokraten das zu, was sie behaupten. Rei= nen Ertrag, freie Renten, diese gesteht er den Land= bauern allein. Aber um keiner andern Ursache willen wurden ja die übrigen Klassen von den Physiokraten steril genannt, als weil sie dergleichen nicht hervorbrin= gen. Es soll ja nicht Beschimpfung der Handwerker und Kaufleute seyn, wenn sie steril genannt werden. Alle unsere Kameralisten, auch Smith werden sich doch selbst zur sterilen, nicht zur producirenden Klasse rech= nen; und doch nicht damit beschimpft glauben. Ja viel= mehr, wenn man sie in die Klasse der Producirenden rechnete, würden sie gerade in dem Maaße unwilliger darüber werden, als man Recht daran hätte, sie den Manufakturisten gleich zu setzen, welche gerade für die nächste Messe arbeiten.

Also dieser Einwand Smiths sagt nicht einmal etwas wider die Physiokratie selbst, sondern nur gegen ihre Terminologie. Nur sein Beispiel von der Ehe ist sehr unglücklich. Denn da die Hälfte der Menschen vor der Zeit der Mannbarkeit stirbt, so würden Ehen von zwei Kindern nicht die Stellen ihrer Aeltern einmal ersetzen.

2. „Es scheine ganz unschicklich die Handwerker, „Manufakturisten und Kaufleute mit dem Hausgesinde „in Eine Reihe zu setzen."

(Was das seltsam gesagt ist! Die Physiokratie will ja keinen Rang unter den Menschen im Staate bestimmen. Smith setzt doch den Feldherrn, den Staatsminister selbst in die sterile Klasse. Ist es denn unschicklich für die Handwerker, sie mit diesen in eine Klasse zu setzen? heißt das nicht die Leser durch Nebenblicke gewinnen wollen?)

„Die Arbeit der Dienstboten gebe dem Fond, wo„mit sie unterhalten würden, keine Dauer; sie bestehe in „Diensten, die in dem Augenblicke verschwinden, wo „sie verrichtet werden, und erstatte die Kosten nicht. „Dagegen hafte des Handwerkers, Manufakturisten und „Kaufmanns Arbeit sichtbar an einer wieder verkäufli„chen Waare."

Zuerst, vom Kaufmann ist die letzte Behauptung offenbar unrichtig. Seine Arbeit haftet nicht an der Waare; er verschafft sie bloß, leistet also offenbar nur einen Dienst, wie der Dienstbote, der Advokat, der Soldat, der Feldherr. Aber er ist doch höchst achtbar wegen dieses wichtigen Dienstes, der nicht nur uns das Bedürfniß unseres Lebens verschafft, sondern auch die Hervorbringung oder doch das Zugutemachen des Produkts selbst veranlasset.

Zweitens zwischen dem Handwerker und Dienstboten ist der Unterschied, welchen Herr Smith will, gar nicht ganz so, wie er will. Ist es denn so ganz etwas anderes, ob eine Köchin von Fleisch und Wasser Suppe oder ob der Brauer von Malz und Wasser Bier kocht? — Ob die Köchin einen Pudding oder der Bekker Semmel macht? Der Bediente, der seines Herren Stiefel schwärzt, thut der so ganz etwas anderes, als der Färber, der Tuch färbt? Die Kammerjungfer die Hemden und Kleider näht, steht die dem Schneider nach? Die Dauer der Wirkung des Dienstes ist selbst nicht einmal durchweg charakteristisch, und kann auch auf keine Weise den Werth entscheiden.

Am scheinbarsten beruft sich Smith darauf, daß die Arbeit des einen verkäuflich, oder abtretbar sey, die des andern nicht; denn jene sey auf eine Sache so verwandt, daß sie daran hafte, und also sey für das,

was

was sie gekostet habe, etwas anderes an die Stelle getreten. Aber das ist doch auch nur scheinbar, und trifft ganz und gar nicht wider die Behauptung der Physiokraten. Denn ganz das zugegeben: so stellen doch die Handwerker für das, was sie während der Arbeit verbraucht haben, nur etwas anderes wieder hin. Mehr will ja Smith nicht, und das leugnen die Physiokraten nicht. Es war aber anfänglich bei ihm von etwas ganz anderem die Rede; nicht vom Erhalten, sondern vom Neuerschaffen, vom Produciren dessen, was gar nicht war. Daß eine Arbeit den Werth des rohen Produkts erhöht, das leugnet Niemand. Nur das wird geleugnet, daß durch die Verarbeitung der Produkte unmittelbar dem Nationalreichthum etwas zugesetzt werde; weil die Arbeiter im Durchschnitte gerade so viel wieder verzehren, als sie den verarbeiteten Produkten an Werth zugesetzt haben. Wenn also Smith von bloßer Erhaltung spricht: so stimmt er ja mit den Oekonomisten überein, und sagt nicht das mindeste gegen sie.

Smiths Handwerker leisten uns Dienste, sehr nützliche Dienste. Aber sie bringen wie er zugesteht keinen Werth hervor, der nicht schon vorher hervorgebracht war. Vorher bestand dieser Werth schon im Nationalvermögen, in den Sachen, die während der Arbeit verbraucht sind; jetzt besteht er in der den ver-

arbeiteten Sachen zugesetzten neuen Form. Das Nationalvermögen ist nach wie vor, gleich viel werth. Aber auch die Arbeit der Handwerker hört auf; ihre Werke werden auch verbraucht in der Länge der Zeit, und die Länge dieser Zeit selbst kann nicht einmal ihren Rang bestimmen; sonst wäre der vornehmste von allen Arbeitern, Hamlets Todtengräber, dessen Arbeit bis zum jüngsten Tage dauert.

3. „Wenn man auch dem Systeme der Physiokratie gemäß annähme, daß der Werth dessen, „was die Klasse der Handwerker u. s. w. jährlich verzehrt, gerade so viel betrüge, als das, was sie „jährlich hervorbringt: so folge doch daraus nicht, „daß ihre Arbeiten dem Werthe des Erzeugnisses vom „Boden nichts zusetze."

(Ich muß hier an das obengesagte erinnern, in welcher Art nach dem System der Physiokraten die Arbeiten dieser Industrie dem Einkommen des Landes mittelbar beträchtlich zusetzen, — um hier den Streitpunkt nicht sich verrücken zu lassen.)

„Wenn die Anhänger des Systems sich bestimmter ausgedrückt hätten und behauptet: daß das Einkommen dieser Klasse dem Werthe dessen, was sie „hervorbringt, gleich sey: so würde dem Leser sogleich „einfallen, daß also dasjenige, was von diesem Ein-

„kommen bei Seite gelegt wird, nothwendig den „Reichthum der Gesellschaft vermehren müsse.“

Da würde aber dem Leser etwas sehr Armseliges einfallen; wenn er nicht noch dabei bedächte:

Erstlich: daß gegen einen Sparer, auch gewiß sich ein Verschwender finde, der mehr verzehrt, als er Einkommen hat; daß also das, weil ja vom Durchschnitt die Rede seyn müsse, sich gleich seyn werde. Die wenigsten Menschen sparen, die wenigsten verschwenden; die meisten verzehren ihr Einkommen aber kommen auch damit aus.

Zweitens müßte der Leser doch wohl bedenken, daß der vom Handwerker ersparte Thaler schon ehe er in den Kasten des Sparers kam, doch im Nationalreichthume war, daß er schon darin war, als er in die Hände des sparenden Handwerkers als Lohn kam. Aller Lohn ist ja etwas welches nur aus einer Hand in die andere geht. Durch Erwerb des Lohns, und durch Ersparung mag wohl dieser Sparer reicher werden, die Nation wird dadurch um nichts reicher.

S m i t h nimmt aus eben dem Irrthum einen Gewinn von Kapitalien, oder Zinsen, welche allerdings für einzelne ein Einkommen sind, als ein Nationaleinkommen an, obgleich klar ist, daß der Schuldner die Zinsen erst erwerben muß, ehe er sie dem Anleger des Kapitals zahlt, daß sie also bei dessen Erwerbung

schon, als zum Nationaleinkommen eingegangen berechnet werden müssen.

Smiths Berechnung der Landrente, des Arbeitslohns und des Kapitalgewinns (welche unstreitig Erwerbsarten der Einzelnen sind,) als Quellen des Nationaleinkommens, gleicht der Berechnung eines Gutsbesitzers, der so rechnen wollte: Sein Gut bringe 6000 Rthlr. jährliche Revenüen. Seine Leute bekämen 2000 Rthlr. jährlich Lohn, der Schmied und der Gestellmacher auf dem Hofe aber jährlich 500 Rthlr. davon, und ein bei ihm lebender Verwandter, der ihm ein Kapital zum Ankauf des Gutes geliehen, gleichfalls 1000 Rthlr. jährlich Zinnsen. Was würde man sagen, wenn er behauptete: sein Gut bringe also 9500 Rthlr. jährlich ein, nämlich durch Landrente, Arbeitslohn und Kapitalgewinn, die wirklich im Gute erworben werden; und wenn er darnach nun die Berechnung für seine Wirthschaft machen wollte? Ist ein Land etwas anderes, als ein Aggregat von Gütern? Daß die Gestellmacher, Schmiede und andere Handwerker in einem abgesonderten Orte, Stadt genannt, darin wohnen, macht doch keinen Unterschied.

4. Der vierte Einwurf ist theils gar keiner, theils im vorigen mit widerlegt. Man sehe ihm im zweiten Theil, S. 667 der Breslauer Uebersetzung des Werks vom Nationalreichthum nach. Daß der Landmann,

wenn er nicht spart, oder nicht seinen Landbau vernünftig einrichtet, zu Grunde gehe, oder doch nicht den Nationalreichthum noch höher treibe, das liegt freilich am Tage. Wer leugnet das? Aber immer unterscheidet Smith so wenig, als jener Gutsbesitzer, das Einkommen Aller Einzelnen vom Einkommen der Nation. Arbeitslohn und Zinsen bringen nur in andere Hände, was das Land schon hervorgebracht hatte.

Das gesammte jährliche Produkt des Territoriums von Aeckern, Weiden und Wiesen, von Wäldern und Gärten, Viehzucht, Bergbau, Fischerei, Jagd und Vogelfang, alles das ist das jährliche Nationaleinkommen. Dies nun kann, wie jedes jährliche dauernde Einkommen, als Zinsen eines Kapitals angesehen werden; welches der eigentliche Nationalreichthum ist. Und dieser besteht denn keinesweges in leerer Idee, sondern er ist wirklich vorhanden in dem Werth des Grundbodens des Landes, (dieses als ein Gut angesehen). So ist die Ansicht der Dinge im System der Physiokratie.

5. Noch viel weniger trifft der fünfte Einwand die Physiokratie. Smith behauptet nachdrücklich, daß Handel und Gewerbe vortheilhaft seyn, daß sie den Nationalreichthum erhöhen, und dergleichen, welches alles zu leugnen Quesnay nie einfiel. Wahrlich Niemand hat so stark, als er ins Licht gestellt, wie sehr der Nationalreichthum durch Handel und Gewerbe

wachse. Wenn die Merkantilisten bei 21 Millionen Ausfuhr und 16 Millionen Einfuhr einen Gewinn von fünf Millionen dem Handel zuschreiben: so behauptet die Physiokratie, daß der Handel jene vollen 21 Millionen dem Einkommen dadurch mittelbar zugesetzt habe, weil ohne ihn sie nicht ausgetauscht und folglich nicht erworben wären. Ja, sie hält selbst dies für ganz unbedeutend gegen die Vortheile des innern Handels, den die Merkantilisten meist ganz zu übersehen pflegen. Wenn Adam Smith glaubt, daß nur der Thaler dem Nationaleigenthum zuwachse, welchen der Handwerker erspart: so setzt dagegen nach dem System der Physiokratie, der Handwerker alles, was er verzehrt und verarbeitet dadurch mittelbar dem Nationaleinkommen zu, daß er dessen Hervorbringung veranlasset.

Nun sehe man die Beschuldigungen, daß die Physiokratie die Handwerker und Kaufleute herabwürdige! Es kleidet Männer wie Young und Smith übel ein System zu verschreien, das sie so sehr mißverstanden haben; noch übler aber unsern Teutschen Kameralisten, die es höchstens aus Young und Smith kennen.

Ich wollte gegen die letztern nicht gern heftig reden. Aber fast muß man zum Bären werden, wenn die Knaben eines ehrwürdigen Propheten spotten.

Druckfehler.

Seite 6. Zeile 14 statt: läßt lies: laßt
— 17. — 18 st. die Tugend l. durch die Tugend
— 37. — 10 st. von l. vor
— 43. — 23. st. mag von l. mag man von
— 44. — 1. st. Verstand die l. Verstand ist die
— 45. — 2. st. , die l. . D
— — — 20. st. wie jene l. wie sie
— 47. — 20. st. berauben l. beraubet
— — — 21. st. unterwerfen l. unterworfen werden
— 49. — 6. st. nur l. nun.
— 52. — 17. st. vollständiger l. unvollständiger
— — — 24. st. wo die Gewalt, l. war die Gewalt
— 53. — 17. st. der Obrigkeiten l. den Obrigkeiten
— 54. — 5. st. dieses l. dieses Rechtes
— 55. — 17. st. eine Hand l. Eine Hand
— 59. — 16. st. demnach l. denn noch
— 64. — 18. st. nun l. nur
— 70. — 17. st. zu lassen l. zulassen
— 76. — 8. st. seines l. eines
— 78. — 22. st. aus l. auf
— 92. — 2. und 3. st. den der l. bei den
— 97. — 24. st. aber l. ja
— 98. — 1. st. denn, ist was, l. denn, was
— 100. — 3. st. ergreiffen l. ergriffen
— 104. — 18. st. wir l. unsere
— 110. — 2. st. gut. Anmaassung, l. gut Anmaassung
— 119. — 5. st. jenen l. jener
— 124. — 13. st. Niederkämpfung in sich l. Niederkämpfung der Sinnlichkeit in sich.

S. 136. Z. 5. st. trieb l. treibt
— 138. — 14. st. indem l. in dem
— 142. — 17. st. maaßte man l. maaßten die Reichen
— 143. — 14. st. demnach l. denn noch.
— 152. — 3. st. Knien l. Kniee
— 158. — 5. st. könnte l. könnten
— — — 9. von unten, st. haben l. hatten
— 159. — 9. von unten, st. feindlichste l. feindlichster
— — — 10. — — rief aus muß wegfallen
— 168. — 5. st. zu l. so
— 179. — 6. st. Man setzte l. Man setze
— 192 letzte Zeile st. Langson l. Wechsler
— 226. Z. 10 u. 17. st. Dahm l. Dohm
— 227. — 6. (und so auf den folgenden Seiten) st. Quesnoy l. Quesnay
— 237. — 12. st. Poungs l. Youngs

Bayerische Staatsbibliothek München

Vgl. All. L. Z. 1812 N. ~~IV~~. 681.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmalz, Theodor <<von>>,

Kleine Schriften über Recht und Staat

Bd.: 1

Halle (1805)

Jur.opp. 50 m-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10571398-4